

د. علي الشبعان

الحجاج بين المنوال والمثال

نظرات في ادب الجاحظ و تفسيرات الطبري



الإهداء

إلى من يهمهم شأن علوم العصر
فآمنوا أن لا سبيل لنحت الكيان واستبقاء الأثر
إلا الارتياض بنكتها واكتشاف مجاهيلها
حتى تضيء المعتم من تراثنا وتنشط
المتروك من ذاكرتنا...
أهدي خلاصة هذا الجهد المتواضع

المؤلف: د. علي الشبعان
عنوان الكتاب: الحجاج بين المنوال والمثال
تصميم الغلاف: الفنان رؤوف الرفاوي
الإخراج الفني والتصفيف الداخلي: شوقي العنيزي
الناشر: مسكيلياني للنشر والتوزيع
شارع 9 أفريل بئر المشارقة 1141 زغوان - تونس
الهاتف: 79328731 (216+) أو 546 560 20(216+)
البريد الإلكتروني: anizo$55555@yahoo.fr
ر.د.م.ك: 7-39-881-9973-978
الطبعة الأولى 2008

ثمن النسخة في تونس: 7 د.ت
ثمن النسخة خارج تونس: 8 دولارات

مقدمة المؤلف

لقد حظيت نظريّات الحجاج في السّنوات الأخيرة بآهتمام متزايد وبعناية متفاقمة شرقا وغربا نظرا إلى فاعليّتها في فكّ مغالق الخطاب وآستكشاف مناطقه القصيّة الّتي لا تقدر على بيانها التّوصيفات الرّومنطيقيّة الحالمة ولا الفتوحات البنيويّة الصّارمة فهي تشكيلات خِطابيّة منفعلة بالأسيقة والمقامات، تلوّن أبنيتها وتوجّه آستراتيجيّاتها **وهو ما يجعل الخطاب من منطلق هاته الرّؤية المعرفيّة نتاجا مظروفا تتواضع عليه الجماعات اللّغويّة وليس نتاجا موقّفا يأتي كتلا محفوظة في إهاب الحرمة والقداسة** لذلك كانت مقالات الجاحظ ومقالات الطّبري منطلقات خِطابيّة يمكن أن تجرى عليها المقولات الحجاجيّة بمختلف أنواعها ومتباين هيئاتها إجراء تتكشف من ورائه المضمرات وتتجلي من خلفه المسكوتات الّتي يخفيها الكاتب إن لغاية جماليّة تُرتجى منها المتعة والتّشويق وإن لغاية استراتيجيّة تطلب من ورائها التّقية والسّلامة، حتّى لا يهدر الدّم ولا ينغّص العيش.

وقد كان همّنا في هذا الكتاب أن نمكّن القارئ من كفاءتين كلتاهما ضروري:

- كفاءة البسط النظري الدقيق الدائرة على عرض منوال روث آموسي في الحجاج بآعتباره منوالا تأليفيا جمعت فيه بين إرث السلف القديم (أرسطو/ خطابة الرومان...) ومحدث التبع الصالح (بيرلمان/ ديكرو / أوستين/ أريكيوني...) إضافة إلى ما قدمته من مراجعات ضافية إلى كل الثلمات المعرفية التي تضمّنتها الأنظمة النظرية المعروضة والأنساق الفكرية المبسوطة فكان منوالها من هذا المنطلق اجتراحا نظريا فتح المبحث الحجاجي على آنفعالات النفس ودهاليز الروح التي طالما أقصتها المقاربات الشكلية بتعلّة

الحفاظ على نسب الحجاج المنطقي وإعفائه من تهمة التذييت التى كثيرا ما آعتبرها أصحاب المنزع الشكلي تغييبا للحجاجية التي لا تكون في تقديرهم من هذا المأتى ولا تتيسر من هذا المنطلق.

- كفاءة الإجراء والاختيار الدائرة على مقاربة مدونتين فكريتين: مدونة أدبية كان الجاحظ أنمودجها ومدونة تفسيرية كان الطبري مثالها وقد كانت غايتنا في تنفيذ مبادئ هذه الكفاءة أن نمعن النظر في مختلف مظاهر الفكر العربي الإسلامي جماليا كان أم آصوليا فقهيا **إمعان من وعى الوعي كله أنْ لا سبيل إلى فك مغالق هذا التراث الثري وإنطاق مهجوره وصامته إلاّ إذا كان الدارس منغرسا في عصره متسلحا بفتوحات زمانه النظريّة الأداتية والعملية الاختبارية** كما كان همّنا منصبا على استخراج الأنظمة الحجاجية الشكلية والمقاصدية التي كانت تدير سياسات القول وتوجه آستراتيجيات الخطاب.

إنّ هذا الكتاب تتويج لعمل دام سنوات كانت لبنته الأولى المداولات الجادة والمماحكات النظرية الصارمة التي كانت تحضنها حلقة الأستاذ الدكتور حمادي صمود في الحجاج والبلاغة وتحليل الخطاب، وتمامه ما أتاحه لنا قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان من سانحة تدريس مسألة في نطاق شهادة اختيارية داخل الاختصاص كان موضوعها آنذاك نظام الحجة في متون المفسرين: القوانين والاستراتيجيات.

ولسنا بهذا القيل ممن يعتقد في كفاءة ما توصّلنا إليه من مقاربات اعتقادا محنطا بل إنّ اعتقادنا لا يعدو انْ يكون سوى أثر لوجه من وجوه الاعتقاد وهيئة من صور حقيقة ننوي كتابة بعض من انحائها وخط نصيب من أجرميّتها، حتى نغالب القدر اللعين ونطرد الموت الرمزي من كياننا.

وهي غاية، لعمرك، فرض أنطولوجي وشرط من شروط الاندراج في حركة التاريخ التي لا تُبقي إلاّ من نذر نفسه للحيرة وأوكل نصيب حياته للفعل وملاحقة الأثر الأول بآعتباره أصلا استعاريا عليه تدور تجارب الكتابة وتتلون بأصباغه همم العارفين أصحابِ اليقين المؤجل والظمإ المستديم.

المؤلف منزل تميم في 16 اغسطس 2008

المنوال.

الحجاج وقضاياه
من خلال مؤلف روث آموسي
"الحجاج في الخطاب": عرض وقراءة

الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث أموسّي « Ruth Amossy »[1]: الحجاج في الخطاب[2]

تـمـهـيـد:

يعدّ مؤلَّف روث آموسّي "**الحجاج في الخطاب**" منوالا من مناويل الحجاج الكثر، حيث طرحت ضمنه جملة من المشاغل النّظريّة الّتي بدت لنا آراؤها فيها متوفّرة على هاجس نقديّ تحاور بمقتضاه الأنساق الحجاجيّة السابقة لها والمتزامنة معها، لذلك آلينا على أنفسنا أن نقرأ أبوابه وفصوله قراءة تلفت النّظر إلى فرائده وتعيّن مواطن الإضافة فيه.

وقد بنت روث كتابها على أربعة أبواب كبيرة، يضمّ كلّ باب منها جملة من الفصول، قدّمت لها بمهاد نظريّ، اعتمدت فيه الكثافة والاختزال وقد أدارت مشاغلها في مؤلّفها هذا على القضايا التّالية:

- **أسس التّحليل الحجاجيّ الخطابيّة.**
- **أسس التّحليل الحجاجيّ المنطقيّة.**
- **أسس التّحليل الحجاجيّ التّداوليّة، البرغماتيّة**
- **تحليل الخطاب حجاجيّا: مساراته وموضوعاته**

1- روث أموسّي، أستاذة وباحثة في جامعة تل أبيب.

2- عنوان الكتاب الأصليّ بالفرنسيّة:

L'argumentation dans le discours, Discours politique , Littérature d'idées, Fiction, Nathan, Paris, 2000.

1- أسس التّحليل الحجاجيّ الخطابيّة:

لقد لفتت آموسيّ أنظارنا في بحثها أسس التّحليل الحجاجيّ الخطابيّة إلى عدّة مشاغل أهمّها:

- أنّ الرّيطوريقا كما استقرّ مفهومها في الثّقافة الإغريقيّة إنّما هي نظريّة في القول النّاجع وهي كذلك ذات علاقة متوطّدة بالممارسة الشّفهيّة.
- أنّ الحجاج من جهة كونه نظريّة يدخل في آعتباره عدّة عوامل تحدّه وتعرّفه:
  1. التّأثير في جمهور مّا
  2. قوّة القول وفعله في مقام تخاطبيّ محدّد

وهو ما يفضي إلى حاصل نظريّ مداره على أنّ تحليل الحجاج في الخطاب إنّما يفترض دراسة نجاعة الكلام في مختلف أبعاده: المؤسّساتيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة[1].

1.1- خطابة أرسطو بما هي فنّ الحمل على الإقناع

إنّ من الثّوابت النّظريّة لدى آموسيّ ثابتا حاصل أمره أنّ الخطابة بما هي فنّ الحمل على الإقناع، إنّما تنشط داخل ما يسمّى(La polis) وهو الفضاء السّياسيّ والمؤسّساتيّ الّذي يمارس داخله الفعل الخطابيّ.

ولّما كانت الخطابة فنّ الحمل على الإقناع، فإنّ مجالها إنّما هو المحتمل والمتوقّع لا الحقيقة، لذلك يلتجئ الخطيب لحمل مخاطبه على

---

[1] L'analyse de l'argumentation dans le discours tient compte du dispositif d'énonciation (qui parle, à qui, dans quelle situation de discours) et de la dynamique interactionnelle (selon quelle logique et en fonction de quelles stratégies s'effectue l'échange entre les partenaires). Mais elle accorde aussi une importante privilégiée aux données institutionnelles, sociales et historiques… » (Amossy, Avant propos: VII)

الإقناع إلى قوّة الكلام وفعل العبارة، وبناء على هذا التصوّر، فإنّ حدّ الخطابة في التقليد الأرسطيّ إنّما يكون وفقا للطريقة التالية:

1- إنّها الخطاب الّذي لا يمكن أن يوجد خارج مقام التلفّظ، حيث يولي الباثّ من يتوجّه إليه بالكلام مكانة ذات أهميّة. **فأن نتكلّم او ان نكتب هو أن نحاور.**

2- إنّها خطاب يرمي إلى التأثير في العقول، فهي فعاليّة لفظيّة بأتمّ معنى الكلمة، **فالمقول في سياق هذا التّصوّر إنّما هو الفعل.**

3- إنّها فعاليّة خطابيّة تستند إلى العقل، فاللّوغوس يعني العقل والكلام في الآن نفسه.

4- إنّها خطاب منجز يتوسّل بتقنيّات واستراتيجيّات، لكي يدرك حاصل غاياته نعني الاقتناع، **فأن نتكلّم هو ان نحرّك منابع اللفظ الثّاوية داخل نظام مهيّا سلفا وموجّه مبدأ.**

ومن هنا تبدو علاقة الحجاج بالخطابة علاقة ظاهرة بيّنة، نظرا إلى الاشتراك الحاصل بينهما في جانبي التّأثير وقوّة العبارة ونجاعة الكلام.

2.1- خطابة بيرلمان الجديدة

تتأسّس خطابة بيرلمان الجديدة على قوّة الكلام في بعديه الاجتماعيّ والتّبادليّ ومن ثمّة يحدّ الحجاج لدى بيرلمان وتيتيكاه بكونه: "جملة التّقنيّات الخطابيّة الّتي تمكّن مستعمليها من إثارة الاعتقاد أو ترسيخه في العقول من خلال أطروحات مقدّمة وأقوال معروضة"[1].

إنّ في هذا الحدّ دعوة صريحة إلى تكيّف المحاجّ مع جمهوره، حتّى يحدث التّأثير وتحصل النّجاعة في القول المقدّم، وحتّى تصيب تلك الأطروحات أعماقا صامة تضاعف اعتقادها أو تعدل بها عن جهتها إلى

---

[1] -« L'argumentation se définit chez Perelman et Tyteca comme les technique discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprit aux thèses qu'on présente à leur assentiment » (in Amossy: 7).

زعم آخر أضمر في سراديب الذّات المحاجّة وبدت قسماته على أديم الخطاب زمن حصول الحدث الحجاجيّ.

كما أنّ بيرلمان لم يكتف بحدّ الحجاج وحسب، بل سنّ له جملة من الشّروط يكون دونها معدوما وهذه الشّروط يمكن جمعها في النّقاط التّالية:

◆ أن يحصل ضرب من التّفاعل والالتقاء الثّقافي بين المحاجّ والمحجوج، وهو ما ينتج عنه إيلاء أهميّة معتبرة إلى الظّروف النّفسيّة والاجتماعيّة الّتي دونها يصبح الحجاج خلوا من الموضوع والأثر على السّواء.

◆ الحجاج ليس استدلالا تعليليّا يدور في حقل البرهان المنطقيّ المحض وخارج كلّ اندراج للذّات، بل يطلب أمرا آخر معاكسا لذلك تماما وهو وجود العلاقة التّفاعليّة بين الباثّ والمتقبّل.

إنّ هذا التّأثير المتبادل الحاصل بين الخطيب ومن يتلقّى خطابه ضمن حركيّة الخطاب المنتسبة لحظات تأسيسها الحاسمة إلى بيرلمان لغاية إقناعيّة، هو ما يمثّل حجر الزّاوية في نظريّة الخطابة الجديدة.

2- أسس التّحليل الحجاجيّ المنطقيّة:

1.2- المنطق اللاّشكليّ ودراسة الأساليب المغالطيّة

لقد طرحت آموسيّ في هذا المبحث مشغلين نظريّين اثنين هامّين:

◆ المشغل الأوّل صادرت من خلاله على أنّ للحجّاج منطقه الخاصّ والمشغل الثّاني صاغته في شكل سؤال: كيف يشتغل الفكر عندما لا يريضن؟

وقد شفعت هذين المشغلين بتحديد المجالات الّتي يدركها المنطق اللاّشكليّ حاصرة إيّاها في:

◆ طبيعة الحجّة وبنيتها (ما الحجّة؟).

❖ السّمات الضّامنة نجاعة الحجّة وصلاحيّتها (ما الحجّة الجليلة/ النّاجعة).

❖ تنوّع الأساليب المغالطيّة (ما الّذي يجعل حجّة مّا غير صالحة؟ كيف تعيّن أنواع الحجج غير الصّالحة/ غير النّاجعة؟).

إنّ التّصاهر بين المنطق اللاّشكليّ ونظريّة الحجاج، ولّد نظريّة زادت في تغذيتها أعمال وولطن في البراجيسم: (الأساليب المغالطيّة).

2.2- منطق ج. بـ (غريز) الطبيعيّ:

يعدّ غريز علما من أعلام المنطق الطبيعيّ ورائدا من روّاده، عمد إلى مستخلصات نظريّاته في هذا المجال روّاد النّظريّة الحجاجيّة الجدد وعلى رأسهم بيرلمان، الّذي وجدت آموسّي بينه وبين غريز مسالك مؤدّية، لصناعة ضرب من الوحدة النّظريّة بينهما.

وقد تجلّت هذه الوحدة النّظريّة بين منطق غريز الطّبيعيّ وخطابة بيرلمان الجديدة في اعتبارهما <u>الحجاج ليس تعقلا خالصا ولا استدلالا محضا، بقدر ما هو خطاب ينشط في إطار وضعيّة تخاطبيّة معيّنة تضمّ طرفا محاورا وطرفا محاورا</u>، كما تتأسّس على الصّورة الّتي تصنع إطارها الأطراف المتحاورة كلّ من جهته، ضمن عمليّة التّبادل الخطابيّ.

إنّ آموسيّ لا تكتفي بعرض أفكار الروّاد والمؤسّسين، بل تشفع ذلك العرض بالوقوف على حدود تلك الأفكار.

ومجلى ذلك اهتداؤها إلى الغالب في اعتبارات غريز وبيرلمان الخاصّة بالمنطق اللاّشكليّ وبالخطابة الجديدة وأثرهما في نظريّة الحجاج، كونهما لم يوليا اهتماما كافيا لما تسمّيه روث "<u>أسس التّفاعل الحجاجيّ الخطابيّة</u>."

3- أسس التّحليل الحجاجيّ التّداوليّة / البراغماتيّة

1.3- التّداوليّة الجدليّة:

يتحدّد الحجاج لدى أعلام التّداوليّة الجدليّة[1]- الّتي تحلّل أفعال الكلام في انبنائها وتحطّمها- بكونه " فاعليّة لفظيّة واجتماعيّة للعقل ترمي إلى مضاعفة قبول وجهة نظر مخالفة في نظر السّامع أو القارئ أو تقليصها وذلك من خلال تقديم جملة من المقترحات تستعمل في البرهنة على رأي نقض وجهة النّظر وفق حكم عقليّ"

2.3- الحجاج في دائرة أنسكومبر وديكرو التداوليّة- الدّلاليّة

إنّ الحجاج حسب **انسكومبر وديكرو** هو عبارة عن ترابطات لفظيّة تؤدّي إلى نتائج معلومة ومحدّدة.

وكما انّ للقول عملا فإنّ للحجاج عملا كذلك، وهذا ما يقرّب بين حقل نظريّة أفعال الكلام والنّظريّة الحجاجيّة كما تقدّم لنا بعض ملامحها آموسّي الّتي اعتبرت في سياق قريب من هذا الّذي مرّ بك، أنّ التّداوليّة الإدماجيّة تعتني بالرّوابط الحجاجيّة الّتي تصل السّلاسل اللّفظيّة بعضها ببعض.

وقد ميّز التّداوليّون بين منحيين حجاجيّين اثنين:

1- **المنحى الحجاجيّ التّحاوريّ**: التّفاعل في هذا المنحى يبقى افتراضيّا بين المحاور والمحاور.

---

[1]- أمثال فرانز فان ايميرن Frans Van Emeren و روب غروتندورست Rob grooten-dorst وجماعة أمستردام Groupe d'Amsterdam، وقد عرّف هؤلاء الحجاج بكونه

« une activité verbale et sociale de la raison visant à accroitre (ou à diminuer) aux yeux de l'auduteur ou du lecteur l'acceprabilité d'une position controverée en présentant une constellations destinées à justifier (ou réfuter cette position devant un juge rationnel » (Van Emeren, 53 in Amossy, 16).

2- المنحى الحجاجيّ القائم على تفاعل واقعيّ حقيقيّ، حيث يدور بين المتحاورين حوار بطريقة واقعيّة حضوريّة.

إنّ هذا التّمييز الّذي يقيمه التّداوليّون بين المنحيين، يتضمّن بالاستتباع، تمييزا بين الحواريّة والتّرابطية التّلفظيّة، إذ تشترط الأولى التّبادل الحواريّ فيما يلغى من الثّانية. وهذا الاعتبار النّظري ينجم عنه أنّ المضمر الحجاجيّ L'implicite argumentatif، إنّما يثوي داخل الخطاب ولا يفكّ خفاؤه إلاّ بواسطة فهم التّرابطات الخطابيّة، <u>لكأنّ فعل التّكلّم فعل، التّأثير فيه متبادل بين المخاطب والمخاطب.</u>

وهو ما ينتج عنه ضرب من التّبادل، ينشّط حركة العقل ويبني دائرة الفكر التّحاوريّ، فنظريّة التّفاعل الحجاجيّ[1] تشترط لحصول التّفاعل بين الأطراف المتحاجّة، ضربا من الاتّصال ونوعا من التّماسّ، تحصل به النّجاعة الخطابيّة المطلوب توفّرها في كلّ خطاب حجاجيّ.

3.3- تحليل التّفاعلات الحجاجيّة

لقد تحدّث بلونتان **Plentin** وهو يميّز بين وضعيّة حجاجيّة وأخرى عمّا أسماه "درجات الحجاجيّة" « **Les degrés d'argumentativité** »، إذ إنّ بعض التّفاعلات الحجاجيّة توجّه مثلا لحلّ مشكل أو نزاع (المفاوضات)، والبعض الآخر يستدعي للمنافحة والتّظاهر (المساجلات السّياسية- المجادلات).

إذ إنّه لا يمكن أن نتحدّث عن بعد حجاجيّ لخطاب مّا خارج سياق معيّن[2].

---

[1]- Cette approche (l'analyse des interactions argumentatives), déjà prônée par Michael Bakhtine qui voyait dans l'interaction verbale la réalité fondamentale du langage « (Amossy: 21).

[2] - Globalement, on peut dire qu'il y a argumentation quand une prise de position, un point de vue, une façon de percevoir le monde s'exprime sur le fond de positions et divisions anagonistes ou tout simplement divergentes, en tentant de prévaloir ou de se faire admettre » (Amossy: 26).

4- تحليل الخطاب حجاجيّا: منطقاته وموضوعاته

لقد عدّدت آموسّي أهمّ المقاربات الممكنة في تحليل الخطاب الحجاجيّ وهي على كثرتها توزّع على ستّة دوائر تختصّ كلّ دائرة منها بمقاربة[1] :

1- المقاربة اللّغويّة= Langagière
2- المقاربة التّخاطبيّة= Communicationnelle
3- المقاربة التّحاوريّة- التّفاعليّة= Dialogique – interactionnelle
4- المقاربة الأنواعيّة= Générique
5- المقاربة الأسلوبيّة= Stylistique
6- المقاربة النّصانيّة= Textuelle

إنّ تعدّد المناويل الحجاجيّة منطلقات ومناهج لا ينفي توحّدها في سمتين بارزتين موجودين داخل كلّ خطاب حجاجيّ:

- التّفاعل L'interaction ويكون على ضربين: فعليّ حقيقيّ réel وافتراضيّ virtuel
- التّحاوريّة Le dialogisme

وقد خلصت روث في مهادها هذا الّذي قدّمنا أهمّ محاوره وأجلى أفكاره إلى حاصل نظريّ مفاده أنّ الخطاب الحجاجيّ لا ينفك عن الخطاب البلاغيّ الإقناعيّ. فهي تعتبر تلك الخطابات خطابات متفاعلة داخل نسيج الخطاب الموحّد.

وهذه النّتيجة تعتبر ضربا من التّجاوز المضيف ونوعا من التّعدّي المخصب لجلّ ما سبق من النّظريّات الحجاجيّة القطاعيّة المحصورة أساسا في جفاف المنطق ووهم الموضوعيّة.

1- انظر تفريعات هذه المقاربات والقضايا المطروحة ضمن كلّ مقاربة، آموسّي، (مرجع سابق)، ص ص.23- 24.

الخلاصة:

تعتبر خطابة أرسطو المنطلق الأوّل في كلّ تحليل حجاجيّ، وذلك عائد إلى طابعها التّحاوريّ وأخذها بعين الاعتبار أبعاد الخطاب المؤسّساتيّة من جهة اختلاف أنواعه وتباين أجناسه وإلحاحها على المتوقّع، تمثيلات ومواضع وقسمتها الملكات قسمة ثلاثيّة: اللّوغوس والإيتوس، والباتوس لكنّ هذه الخطابة بدأت دائرتها تضيق ومجالها ينحسر، حتّى اختزلت في قسم من أقسامها وهو قسم العبارة « L'élocution » وهو ما أفقدها خلّتها الأولى نعني الحمل على الإقناع، لتختزل في جانب تحليل الوجوه البلاغيّة والمحسّنات اللّفظيّة والأردية الشّكليّة.

إنّ التّوأمة الحاصلة بين التّقليد الأرسطيّ وما يسمّى "الخطابة الجديدة" المنتسبة إلى بيرلمان نجم عنها ميلاد علم جديد صبّ اهتمامه على السّامع من جهة، بوصفه طرفا فاعلا في العمليّة الحجاجيّة وعلى المواضع من جهة أخرى، بآعتبارها مخزن الحجج ونبع البراهين.

لقد انشغلت النّظريّات الحجاجيّة الحديثة بسنّ علاقة تصل الحجاج بالمنطق الرّياضيّ، وهو ما فتح الباب في التّقليد الانغلوكسونيّ أمام المنطق اللاّشكليّ بآعتباره انعتاقا ابستيمولوجيّا من قهر الحدود وأسر القوانين.

أمّا التّقليد الفرنكوفونيّ، فقد سمح للمنطق الطّبيعيّ بالسّيطرة والبروز، فالتوجّه الأوّل هو توجّه معياريّ توكل إليه مهمّة دراسة الحجج وتحديد المغالطات.

أمّا التّوجّه الثّاني المنتسب إلى غريز، فإنّه يطرح نظريّة في التّمثيلات تبنى داخل التّبادل الخطابيّ وهو ما يسمّى بالتّرسيمات الّتي هي بدورها متأسّسة على تمثيلات جماعيّة.

كما لابدّ أن نميّز في العلوم اللّغويّة بين التّداوليّة المنتسبة إلى انسكومبر وديكرو وبين المقاربات التّفاعليّة وهذا التّمييز مأتاه حدّ الحجاج بكونه متوالية لفظيّة تعالجها التّداوليّة الدّلائليّة من خلال

تعيين التّوجيه الحجاجيّ للملفوظات داخل نظريّة تجعل الحجاج في اللّغة وهو ما يتيح قيام تحليل مفصّل مبنيّ أساسا على ما يسمّى المواضع Topoi والرّوابط الحجاجيّة التّداوليّة.

إنّ المقاربات التّداوليّة متحدّرة من التّحليل المحادثاتيّ أمّا بقيّة الفروع الأخرى فإنّها تدرس كلّ التّفاعلات الأصليّة واقعا وحضورا وهذا العمل يوسّع النّظريّة الحجاجيّة وذلك من خلال فتحها على المبادلات التّلفّظيّة: (مثل التّحاور العائليّ، حيث توصف داخل هذا الشّكل من التّبادل اللّفظيّ وجوه التّعاقد والتّفاوض وكذلك المماحكات اللّفظيّة التي تحدث داخل هذا الإطار).

لقد تغذّى التّحليل الحجاجيّ من مختلف هذه التّيّارات الّتي يجمعها حقل تحليل الخطاب.

وعندما نميّز بين البعد Dimension والهدف، Visée فإنّ الحقل الحجاجيّ يصبح مستغرقا كلّ كلام يوجّه أنماطا من النّظر مختلفة أو يدفع إلى التّفكير في قضايا حاسمة تثير أجوبة وتطرح أقضية.

وبعيدا عن أن يحدّ نظرنا في نصوص الغاية منها إطلاق العنان لتفكير منضمن مبنين، فإنّ تحليل الخطاب حجاجيّا يعالج الجهات المتحوّلة الّتي داخلها يطرح باثّ مّا أو سامع معيّن طريقة من طرائق فهم الواقع وتأويل العالم، إنّها تشمل مجالا من الخطاب واسعا: اليوميّ، السّياسيّ والأدبيّ.

ومن ثمّة تغدو نظريّة الحجاج حسب "روث آموسي" مجالا تنشط ضمنه التّصوّرات ومدارا تختزل داخله النّظريّات، غايتها تحليل الواقع ورصد القوانين وبنينتها وتأويل العالم بما هو فضاء يشمل علامات الخطاب رمزيّة كانت أم واقعيّة.

الباب الأوّل: المكوّن التلفّظيّ
الفصل الأوّل: مسايرة السّامع

1- السّامع الحدّ والخصائص
2- اندراج السّامع في الخطاب
3- السّامع بين الوحدة والتركّب
4- سؤال/ مشغل الجمهور / المتقبّل الكونيّ

لقد مهّدت روث آموسيّ كلامها في هذا الفصل "مسايرة السّامع" بجملة من القضايا النّظريّة المختزلة الّتي ستعمل لاحقا على تفسيرها وتفكيكها.

وهذه القضايا يمكن حصرها في النّقاط التّالية:

- لحظة التّقبّل ودورها في عمليّة التّبادل الحجاجيّ.
- علاقة الخطيب بالجمهور ودور الحجاج في إحداث الأثر وتوليد الفعل.
- مادّية التّبادل التّلفّظيّ التّكلّميّ.
- صور المتكلّم وهيآته.
- بلاغة الجمهور.

1- السّامع/ الجمهور: الحدّ والخصائص:

لقد ميّزت آموسيّ في بحث هذا المشغل بين صنفين من أصناف الجمهور:

- الجمهور الحاضر حضورا مباشرا.
- الجمهور الافتراضيّ.

وقد استلهمت هذا التّمييز من حدّ بيرلمان الجمهور، فهو في نظام تفكيره.

" الجماعة الّتي يرمي الخطيب إلى التّأثير فيها والعمل في كيانها من خلال الفعل الحجاجيّ الّذي ينتجه والأثر البرهانيّ الّذي يصنعه[1].

إنّ هذين الصّنفين من الجمهور: المباشر والافتراضيّ ينتج كلّ منهما صنفا خطابيّا ونوعا من الحجاج خاصّا، فالأوّل ينتج ما يمكن وسمه بالحجاج الحواريّ **Dialogal** والثّاني يصنع ما يمكن وسمه بالحجاج التّحاوريّ **Dialogique** والفرق بين الأوّل والثّاني كامن في توفّر التّفاعل الخطابيّ في صنف الحجاج التّحاوريّ وانعدامه من صنف الحجاج الحواريّ.

وهذا التّمايز في أنماط الحجاج المنتجة استنادا إلى مقولة الجمهور واقعا وافتراضا، هو ما جعل "أركيوني" تصنّف المتقبّلين طبقات أربعا تستقلّ كلّ طبقة بنمط حجاجيّ وبنوع من أنواع الجمهور الّذي يختلف باختلاف مقولتي الواقع والافتراض[2]. وهذا ما يقضي بأولويّة السّامع

---

[1] - « chaque orateur pense, d'une façon plus au moins consciente, à ceux qu'il cherche à persuader et qui constituent l'auditoire auquel s'adressent ses discours » (In Amossy: 34).

يجد رأي بيرلمان حول الجمهور امتدادا له في رأي فون اميرن الّذي يعتبر:

« L'argumentation adressée à un lecteur doit être considérée comme faisant partie d'un dialogue, même si l'auteur adopte une attitude passive et ne réplique rien [...] Même face à un auditoire totalement impossible, l'argumentateur en quête de succès anticipera les contre- arguments possibles et tentera de lever les objections présumées (Van Eemeren, In Amossy: 34)

[2] - لقد حرصت أوركيوني المتقبّلين ضمن طبقتين خطابيّتين طبقة الحوار وطبقة التّحاور وقد قادها إلى هذا التّصنيف ضرب من المنطق قائم على مقولتي الواقع والافتراض:

1- présent + « loquent » (échange oral quotidien)

كائنا ما كان في العمليّة الحجاجيّة، أفكارا وطبائع، تقلّبات وانتظامات.

فالسّامع من خلال هذه المنظوريّة إنّما هو صنيعة من صنائع الخطيب، لأنّ طبيعة السّامع ومنزلته يكفلان فعليّا حركة الحجاج ويوجّهان مساعيه، فبقدر ما يكون السّامع صنيعة من صنائع الخطيب وإنتاجا من إنتاجاته، يكون الحجاج أنجع.

2- اندراج السّامع في دورة الخطاب/ من التّمثيل العقليّ إلى الصّورة الخطابيّة:

لقد ضمّنت "آموسي" آراءها في هذا المقام جملة من المبادئ النّظريّة يمكن إجمالها في المحاور التّالية:

- **السّامع مقولة تصنع**
- **الخطاب يترجم حسيّة الصّورة الّتي عليها المحاجّ.**
- **إنّ السّامع يتجلّى صورة ومواقف في الخطاب الّذي ينتجه المحاجّ.**
- **السّامع انموذج ومثال يصنعه الخطيب ويبني معالمه ويقيم هيآته.**
- **إنّ للخيال الجمعيّ دورا في الحجاج.**

إنّ مقولة السّامع هي دائما مقولة من صنيعة الخطيب/المحاجّ، حتّى وإن كان كلاهما حاضرا حضورا فعليّا.

Dialogal 2- présent + « non –loquent » (la conférence magistrale)

3- absent + « loquent (la communication téléphonique)

Dialogique 4 absent+ « non- loquent » (dans la plupart des communications écrites)

(Orecchioni, in Amossy: 35)

⇦ يلجأ المحاجّ في حجاجه جمهوره إلى جملة من الوسائل اللّفظيّة أهمّها:

- الحدّ الإسميّ المضمّن.
- وصف السّامع ونعته.
- ضمائر الخطاب.

وهذه الوسائل مجتمعة يعمد إليها المحاجّ، حتّى يستدرج سامعه ويستجلبه عقلا وعاطفة إلى دائرة خطابه.

فالمحاجّ من أجل أن يضمن سيادة خطابه على من يتقبّله، مدعوّ إلى كشف الخطاب في ظاهره وخافيه وهو ما يستدعي تحليلا متكاملا معمّقا يجريه المحاجّ اختبارا وتعرية لما يمكن وسمه اصطلاحيّا بعقل الجمهور الحجاجيّ **Logos argumentatif** وذلك ظفرا بالصّورة المثال الّتي يستلّها المحاجّ من لدن جمهوره، يضمّنها فعل خطابه سطوة وتأثيرا.

3- السّامع بين الوحدة والتّركّب:

يمكن التّمييز، في هذه المقام النّظريّ، بين نمطين اثنين من أنماط الجمهور:

- **الجمهور المتجانس:** وهو الجمهور الّذي تشترك أفراده في القيم والأهداف والرّؤية إلى العالم.

إنّ هذا النّمط من الجمهور يتأسّس على ضرب من التّفاعل الحجاجيّ تكون الأهداف فيه بين المحاجّ والمحجوج مشتركة موحّدة[1].

- **الجمهور المركّب:** عندما يكون الخطيب/ المحاجّ إزاء جمهور غير متجانس، فإنّه في هذه الحال مطالب بإنجاز جملة من الاستراتيجيّات لعلّ أجلاها:

---

[1] - « L'auditoire ne peut être défini comme homogène qu'à partir du choix d'un paramètre précis » Amossy 47.

- **التّوسّل بجملة من الوسائط اللّفظيّة والوسائل التّعبيريّة الّتي يتيحها نظام لغة مّا وهذه الوسائط هي:**

  - **الوسم: Désignation**
  - **البداهات المشتركة/ المشهورات: Evidences**
  - **الضّمائر: Pronoms personnels**

- **الوعي بأنّ الخطاب يمكن أن يقسّم الجمهور المخاطب طبقات، وذلك من خلال رصد موقع كلّ طبقة في النّصّ أو من خلال تأكيد بعض القيم الّتي تبني التّمييز بين كلّ طبقة طبقة.**

- **النّظر في كيفيّات اجتماع المسلّمات والبداهات المشتركة والوقوف على مبدإ تمايز الجمهور: جمهور متنوّع/ جمهور منقسم/ متصدّع.**

4- مسألة السّامع / الجمهور الكونيّ:

لا بدّ من التّمييز ههنا بين جمهور كونيّ وآخر خاصّ، فالخطاب الّذي يكون جمهوره خاصّا هو خطاب متداع وهشّ أمّا الخطاب الّذي يكون جمهوره كونيّا فهو خطاب متنوّع.

ومن ثمّ فإنّ مقولة السّامع الكونيّ إنّما هي مقولة نظريّة افتراضيّة وهي إضافة إلى ذلك نتاج اجتماعيّ تاريخيّ فهذه المقولة ليست موجودا حقيقيّا وحضورا موضوعيّا يدرك بالعيان، بل هي إلى جانب كونها كذلك، تخييل لفظيّ صنع بمختلف مكوّناته وهيأته من لدن الخطيب / المحاجّ في وضعيّة تلفظيّة معيّنة وضمن مقام مخصوص، فالسّامع الكونيّ إنّما هو عبارة عن تلك الصّورة الّتي يمتلكها الخطيب/ المحاجّ أو يصنعها عن الإنسان المتصوّر وطرائق تفكيره وقناعاته الشّخصيّة[1].

---

[1]- تبدو هذه الفكرة جليّة فيما ذهب إليه بيرلمان عندما اعتبر:

فالثقافة التي ينتمي إليها الإنسان إنّما هي التي تصنع صورته وتبني مظاهر سلوكه وتقيم ملامح شخصيّته.

5- إنشاء السّامع بما هو استراتيجيا حجاجيّة:

لمّا كان السّامع مقولة تزاوج بين الحضور والافتراض، فإنّها تدخل ضرورة في مضمّنات المحاجّ وتندرج في آلاته. فهي وفقا لذلك استراتيجيا حجاجيّة تشحذ للظّفر بصورة متكاملة تكون نتيجة ضرب من التّفاعل الخطابيّ بين طرفي العمليّة الحجاجيّة.

خلاصة:

يعتبر السّامع/ الجمهور حجر الزّاوية في العمليّة الحجاجيّة. نظرا إلى أنّ كلّ خطاب ذي بعد إقناعيّ، إنّما يصنع في ضوء الصّورة التي يظهر بها الخطيب/ المحاجّ أمام جمهوره.

ولا يهمّ إن كان السّامع مصرّحا به في الخطاب أم مسكوتا عنه، فهو دائم الحضور وعنصر مندرج ضمن المكوّن التّلفظيّ.

وفي هذا المقام لا بدّ أن نميّز بين الحجاج الحواريّ: (الّذي يكون الحوار فيه بين الأطراف حقيقيّا) والحجاج التّحاوريّ: (الّذي يكون فيه السّامع سلبيّا أومحايدا أو افتراضيّا).

كما نشير إلى أنّ الخطابة الجديدة تقدّم ثلاثة مبادئ أساسيّة في تعاملها مع الخطاب ذي الصّبغة الحجاجيّة:

« chaque culture, chaque individu a sa propre conception de l'auditoire universel, et l'étude de ces variations serait fort instructive, car elle nous ferait connaître ce que les hommes ont considéré, au cours de l'histoire,comme réel, vrai et objective, valable (Perlman, in Amossy: 56).

1- **السّامع صنيعة الخطيب/ المحاجّ**، إذ يجب على الخطيب المحاجّ أن يتلاءم مع السّامع، وذلك من خلال العمل على التّشارك في جملة من النّقاط الموحّدة المفترضة والمواقف المضمرة.

إنّ إنشاء السّامع وصناعته حضورا وافتراضا، تكون من خلال تمشّ تمثيليّ، (غريز) أو من خلال ضرب من التّنميط، (آموسيّ)، حيث تنوشم في الخطاب صورة جماعيّة تختزل الجمهور وترسم هيآته.

2- **إنّ السّامع يتجلّى أحيانا في علامات لفظيّة ظاهرة، بادية (تسميات/ صفات/ لعبة ضمائر الخطاب...)، وأحيانا أخرى يتجلّى في المعتقدات والقيم.**

3- **إنّ مسرحة السّامع يمكن أن تمثّل في ذاتها استراتيجيا حجاجيّة،** إذ إنّ الخطيب/ المحاجّ لا يكتفي بجعل مخاطبه/ جمهوره متلائما معه فحسب، بل يقترح عليه صورة خاصّة يدعوه من خلالها إلى التّوافق معها والإيمان بها.

الفصـل الثانـي:
الإيتوس الخطابيّ[1]/مسرحة الخطيب

1- الخطـابة القـديمـة: "الإيتـوس"، الـصّورة الخطابيّـة، المعطيات المابعد نصيّة:

1.1- التّقليد الأرسطيّ / "الإيتـــوس" صورة من صور الخطـــاب

يؤكّـد أرسـطو في هـذا الـسّياق أنّ "الايتـوس" ينتمـي أساسـا إلى عناصر الحجّة التّقنيّة (pioteis) الّتي تجعل الخطاب إقناعيّا، كما ميّز بين الحجج الخارجة عن النّطاق التّقنيّ مثل "الشّهادة" والاعتراف تحت التّعذيب، والحجـج التّقنيّـة الّـتي يـصنعها الخطيـب كالـ« Logos » والـ« Ethos » والـ« pathos ».

---

[1] يعرّف هـذا المصطلح« ETHOS » بكونه صورة المتكلّم لدى السّامع، وهو نفس المضمون الّذي يبنيه تعريف أموسيّ هذا المصطلح:

«L'ethos c'est l'image de soi que l'orateur construit dans son discours contribuer/ à l'efficacité de son dire» (Amossy: 60).

كما عرّف أرسطو في خطابته الإيتوس Ethos بكونه "صورة الخطيب الّتي يصنعها عن نفسه والّتي يستعملها للتأثير في مخاطبه" وبعد أن حدّ أرسطو "الإيتوس"، تعرّض إلى ما يمنح الخطيب[1] ثقته في نفسه، رادًا ذلك إلى ثلاثة عوامل أساسيّة:

1- الحسّ المشترك "Le bon sens"
2- الفضيلة "La vertu"
3- الحسنى "La bienveillance"

إنّ تصوّر أرسطو في هذا المجال تصوّر منقاد بموجّهين نظريّين اثنين:

1- الأخلاق والثّقافة
2- الفضيلة

وهو ما يجعل البعدين الأخلاقيّ والاستراتيجيّ في صورة الخطيب عن نفسه، بعدين لاينفصل أحدهما عن الآخر.

2.1- من سقراط إلى شيشرون: الإيتـــوس / شخص الخطـــيب:

[1]- لقد عرّف مصطلح "الايتوس" تعريفات مختلفة، يعكس كلّ تعريف اختلاف الرّؤى المعرفيّة الّتي لكلّ معرّف، فقد حدّ رولان بارت Barthes (R) الإيتوس بكونه:

L'ethos consiste dans les traits de caractère que l'orateur doit montrer à l'auditoire (peu importe sa sincérité) pour faire bonne impression: ce sont ses airs » (In Amossy: 61).

كما عرّف منغينو Mainguneau (D) الإيتوس بكونه:

L'Ethos [du l'ocuteur] est [...] attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond/ à son discours, et non à l'individu « réel », indépendamment de sa présentation oratoire: c'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu »/ (In Amossy 61).

وقد اعتبر بنفنيست Benveniste (E) الإيتوس:

« Acte par lequel un locuteur mobilise la langue, le fait fonctionner par un acte d'utilisation » (In Amossy 64).

لئن كان أرسطو يركّز على هيئة الخطيب وصورته في الحضور الخطابيّ، فإنّ سقراط يركّز على إ سم الخطيب ذاته.

وقد اعتبر شيشرون في السّياق نفسه الخطيب الفذّ هو من يجمع في شخصه بين الأخلاق والقدرة على سياسة الكلام وتوجيهه، وهو ما يقضي بعدم انفصام "الإيتوس" عن "الباتوس".

3.1- الخطابة القديمة والأخلاق الخطابيّة:

لقد وجدت "الأخلاق الخطابيّة"، بما هي مشغل خطابيّ، اهتماما من لدن أعلام بارزين في هذا المجال أمثال كيبيدي فارغا وميشال لوغيرن وغيرهم وهو ما يصنع ما يصلح على تسميته بالسّلطة الأخلاقيّة.

2- علوم اللّغة وعلوم الاجتماع الحديثة:

1.2- المكوّن التلفّظيّ من بنفنيست إلى ديكرو:

تعدّ رؤية ديكرو "الإيتوس" رؤية تجاوز فيها أسلافه والسّابقين له، إذ نفى عن دراسة الإيتوس كلّ صبغة ذاتيّة واعتبر أنّ الخطيب عندما يصنع خطابا، ذاتا متخارجة عمّا أنتجت، إذ لا علاقة في الخطاب، حسب نظره، بين الذّات والواقع والذّات والخطاب.

وضمن هذا التّفصيل وقعت الإشارة إلى "الأنا" بوصفها موضوعا من موضوعات التلفّظ "Enonciation" و"الأنا" بوصفها موضوعا من موضوعات الملفوظ "Enonce" وما يتفرّع عن هذين الاعتبارين من توابع نظريّة ومفهوميّة، كما يجب أن نلفت النّظر إلى أنّ الإيتوس في لسانيات التلفّظ او ما يسمّى بنظريّة تعدّد الأصوات "La polyphonie" ليس بالأساس وسيلة من وسائل الحجاج.

2.2- "الإيتوس" في تحليل منغينو الخطابيّ:

إنّ المتلفّظ ينخرط في وضعيّة معيّنة، حتّى يظفر بمكانة مّا وحتى يصبغ على ملفوظه مشروعيّة كافية، فانخراط الذّات في الخطاب لا يتمّ من خلال آثار اللّغة الذّاتيّة (الجهات/الأفعال/ النّعوت الأخلاقيّة...) فحسب، بل إنّ ذلك الفعل يتمّ من خلال تحريك نوع من الخطابات الّتي يحتلّ داخلها الباثّ مكانة محدّدة سلفا من خلال اختيار سيناريو ينمّط العلاقة بين المتكلّم والسّامع.

إنّ هذا الموضوع النّظريّ هو الّذي من خلاله يدرس منغينو الإيتوس ويحلّل أبعاده ويضبط وظائفه.

3.2- من قوفمان إلى التحليل التلفّظيّ:

يعرّف قوفمان كلّ تفاعل اجتماعيّ بكونه "التّأثير المتبادل الّذي يمارسه المتحاورون على أفعالهما الخاصّة عندما يكونان حاضرين حضورا فيزيائيّا، مادّيا".

إنّ قوفمان يقدّم "التّفاعل الاجتماعيّ" بين المتحاورين على أساس نفسيّ واجتماعيّ فالسّلوك الاجتماعيّ اليوميّ أو ما يسمّى "بالرّوتين" الاجتماعيّ الّذي يتجاوز تجاوزا كبيرا قصديّة الذّات المتكلّمة، يعبّر عن علاقات اجتماعيّة ذاتيّة مصطبغة بالعادة الاجتماعيّة والإلف المشترك.

4.2- الإيتوس والعادة[1] "Habitus" عند بورديو

لئن كانت الانتوميتودولوجيا المستوحاة من فكر قوفمان، تركّز على دراسة "الإيتوس" من خلال صورة الخطيب نفسه داخل التّبادل اللّفظي، فإنّ سوسيولوجيا بورديو تبحث عن مأتى النّجاعة ومنابتها

---

[1]- يعرّف برديو(P) Bourdieu العادة بكونها

« C'est l'ensemble de disposition durables acquises par l'individu au cours du processus de socialisation » (Amossy, 69)

خارج حدود الخطاب، إذ إنّ مقياس النّجاعة اللّفظيّة بالنّسبة إليه لا ينحصر في مادّة الملفوظ اللّسانيّة ، بل يتعدّى ذلك إلى التّبادل الرّمزيّ ومن ثمّة تكون سلطة الكلمة متأتّية من الأوضاع المؤسّساتيّة الّتي تحفّ بمنتجها وتحيط بمتقبّلها.

فالخطاب لا يكون ذا سلطة إذا لم يقع التّلفّظ به من طرف شخص شرعيّ وداخل إطار شرعيّ كذلك.

إنّ بورديو وهو يحلّل سوسيولوجيّا صورة الخطيب الّتي يصنعها لنفسه في خطابه، إنّما يركّز على مبدأين أساسيّن اثنين:

1- المقام التلفّظيّ

2- المكانة المؤسّساتيّة داخل عمليّة التّبادل اللّفظيّ

إنّ الإيتوس بالنسبة إلى بورديو هو جملة المبادئ المستبطنة الّتي توجّه مسعى الذات إلى هدف مّا أو غرض معيّن.

وقد طرح بورديو في هذا المقام النّظريّ علاقة التّبادل اللّفظيّ بالتّبادل الرّمزيّ وهو ما قضى عنده بتوسيع دائرة النّظر في "الإيتوس" والعادة من منطلق حدّ الخطاب إلى ما يتجاوزه: (طابع الملفوظ المؤسّساتيّ والرّمزيّ).

3- "الايتوس" في التّحليل الحجاجيّ:

1.3- "الايتوس" الخطابيّ و"الإيتوس" القبليّ:

إنّ مدار الاهتمام في هذا المقام على مأتى القوّة الإقناعيّة، أهي متولّدة من صورة الخطيب نفسه وبالتّالي من موقع الخطيب الخارجيّ الّذي تقيم

داخله ذاته أم إنّ ذلك كامن في البحث عن الكيفيّة الّتي يصنع بها الخطاب "إيتوسه"، استنادا إلى معطيات متنوّعة ما قبل خطابيّة.[1]

يتعلّق "الإيتوس الماقبل خطابيّ" بجملة من العوامل أهمّها:

- الدّور الاجتماعيّ الّذي للخطيب (الوظائف المؤسّساتيّة/ الموقع والسّلطة).
- ما يشاع عن الخطيب من ادّعاءات سلبيّة كانت أم إيجابيّة.
- إنّ تحديد صورة ذات الخطيب ومعالمها تستدعي في دراستها وتحليلها مستويين اثنين:

1- المستوى الماقبل خطابيّ، وضمنه يدرج المبحثان التّاليان:

◆ موقع الباثّ الموسّساتيّ: (الوظيفة الإداريّة/ الموقع الّذي يمنح الكلام مشروعيّته).

◆ الصّورة الّتي للباثّ عن نفسه: (التّمثيل الاجتماعيّ/ العقائد الّتي يدين بها...)

2- المستوى الخطابيّ، وضمنه تدرج

◆ الصّورة الّتي يسقطها الباثّ على نفسه ويجعلها متجلّية في ملفوظة وكذلك في عمليّة تلفّظه والطّريقة الّتي يعيد وفقها الباثّ هيكلة المعطيات الماقبل خطابيّة.

◆ الصّورة النّابعة من توزيع الأدوار في إطار اللّحظة التّخاطبيّة القائمة على اختيار السّيناريو المناسب: (الأنماط والنّماذج الموموشة في الخطاب)

إنّ للمقام وملابساته وظروفه ومكوّناته والفاعلين فيه، مكانة في تحليل الخطابات وتأويل المحادثات.

---

[1]- يعني "الإيتوس الما قبل خطابيّ": صورة المخاطب لدى المخاطب. (آموسّي: 70)

2.3- "الإيتــوس" والمخـــيــال الجمعيّ:

يتغذّى الإيتوس من المجال الاجتماعيّ ومن ثوابت العصر الّذي فيه وكذلك من نماذجه الثّقافيّة.

وعندما يتعلّق الأمر بتحليل "الإيتوس" يجب أن نأخذ بعين الاعتبار المواضيع التّالية:

- ما نحمله من انطباع حول المقولات الاجتماعيّة والمهنيّة والأخلاقيّة والقوميّة.
- صورة الشّخص الفرديّة الّتي له لحظة التّبادل الحجاجيّ.
- صورة الباثّ المختلفة والمتنوّعة باختلاف من هو مستهدف بالخطاب (المخاطب)[1].

إنّ روث آموسي تقدّم- لكي تنظر في صورة الذّات الّتي يصنعها الباثّ عن نفسه، حتّى يصيّرها ناجعة استنادا إلى "قاعدة الإيتوس القبليّ" ، تساؤلا عن كيفيّة انبناء هذه الصّورة في مادّة الخطاب انطلاقا من كلّ الوسائل اللّفظية والتّلفظيّة- ، جملة من الحالات النّصيّة والأمثلة تمتحن من خلالها كلّ المصادرات.[2]

4- عمل الإيتوس القبليّ:

إنّ قضيّة الإيتوس (صورة المتكلّم عن نفسه)، لها صلة بنحت الهويّة الّتي تصنع ولا توهب وكذلك لها علاقة بتكوينها وصياغة معالمها، مما يسمح بخلق علاقة جديدة بين الذّات والآخر.

---

[1]- يتجلّى هذا المشغل في قول روث أموسّي:

« une analyse des images de soi dans le discours, doublée d'une connaissance de la situation d'énonciation et de la représentation préalable de l'orateur, permet ainsi de voir comment se met en place un ethos qui doit continuer au caractère persuasif de l'argumentation », (Amossy 73).

[2]- انظر هذه النّماذج النصيّة ضمن كتاب روث آموسّي المذكور، ص ص74-80.

خلاصـــــة:

إنّ الإيتوس الخطابيّ، (ويقال أيضا الإيتوس الخطابيّ في الخطابة القديمة)، هو صورة الذّات الّتي يصنعها الخطيب داخل خطابه ويضمّنها ملفوظه.

فهذه الصّورة تمنحه السّلطة والمصداقيّة في عيون جمهوره، فهي بهذا المعنى وداخل هذا السّياق المحدّد تهيكل حدث الخطاب الحجاجيّ وتظرفه.

إنّ مفهوم "**الإيتوس**" الّذي بلوره أرسطو هو نفسه قد وقعت استعادته من جديد في العلوم الاجتماعيّة، إن بصفة مباشرة وإن بصفة غير مباشر، (مثل ذلك تمثيل الذّات لدى **قوفمان**)، وفي العلوم اللّغويّة: (الإيتوس في نظر **ديكرو ومنغيتو**).

وبدل أن ننقض مقولة السّلطة المؤسّساتية القبليّة (**بورديو**) بما من شأنه أن يبني الخطاب ويصنعه، فإنّه حريّ بنا أن نعالج كيف إنّ صورة الباثّ الخطابيّة إنّما هي صورة منظور إليها من جهة منزلتها داخل الفضاء الّذي تشغله وكذلك من جهة المخيال الجمعيّ الّذي منه تتغذّى ومن معينه تستمدّ نسغها وحياتها.

وكلّ حدث قول يستحضر في الحقيقة "**إيتوسا قبليا**"، فباثّ الخطاب يتقوّم بمكانته المؤسّساتيّة وكذلك بتمثيل شخصه لحظة تقبّل السّامع له، لكي يعاد تشكيل تلك الصّورة لغاية إنتاج انطباع خاصّ بنظرات الباثّ الحجاجيّة ومواقفه الإقناعيّة.

إنّ الصّورة القبليّة يجب أن تكون موضوع عمل تأسيسيّ قائم على المراجعة وإعادة النّظر في المسائل النّظريّة اللاّئطة بهذا المشغل.

الفصل الثالث: البديهيّ والاحتماليّ: الحسّ المشترك، تداخل الخطابات، المواضع

1- "الدّوسكا" سلطة الحسّ المشترك

2- "الدّوسكا" : الحسّي المشترك، تداخل الخطابات

3- المواضع في الخطابة من أرسطو إلى بيرلمان

5- أشكال الحسّ المشترك: المواضع، الأفكار الجاهزة، الرّواسم

لمّا كانت الخطابة هي فنّ الحمل على الإقناع، اشترط من نظّر لها عامل الحسّ المشترك في عمليّة التّخاطب اللّفظيّ.

وضمن هذا السّياق أشار بيرلمان إلى أنّ الخطاب الحجاجيّ إنّما يتأسّس على جملة من نقاط التّفاهم وجمع من بداهات الاشتراك يضمرها الخطيب في داخله.

ومن هنا وجب إثبات الفكرة الدّائرة على أنّ الحسّ المشترك والتّمثيلات الاجتماعيّة، هما اللّذان يمثّلان حجر الزّاوية في كلّ عمل حجاجيّ.

1- "الدّوسكا" أو سلطة الرّأي المشترك

1.1- اتّجاهات "الدّوسكا":

تتنزّل الدّوسكا في فضاء الاحتماليّ القابل للوقوع. وقد تلبّس هذا المفهوم بجملة من البدائل المصطلحيّة الأخرى[1] كما تداولت عليه جملة

---

[1]- هذه البدائل المصطلحيّة المتجاورة والمتقاطعة مفهوميّا مع مصطلح الـ"Dexa هي Adoxa و Paradoxa وتعني الآراء الإشكالية وكذلك reçues idées و stéréotype و cliche. تعميقا لهذه المشاغل، انظر روث آموسّي، (مرجع مذكور)، ص ص90-91.

من الحدود والتعريفات[1] وأجمعت هذه الآراء على فكرة مدارها على أنّ "الدّوسكا" وما تتضمّنه من أفكار مسبقة وكليشيهات ورواسم، لا يمكن أن تحقق شرعيّتها خارج إطار السّلطة بما هي مفهوم جامع يعني من جملة ما يعنيه الإرادة والإمكان.

2.1- التحليـــل الايديـــولـــوجيّ الخطـــابيّ:

تخترق الدّوكسا الذّات المتكلّمة وكذلك الملفوظ نفسه. وهذا المبدأ يجعل تحليل مقولة الدّوكسا يتجاوز الحيّز الخطابيّ إلى حيّز دونه نعني الإيديولوجيا والفكر عامّة.

فالأفكار المشتركة لها منابت حضاريّة واجتماعيّة وثقافيّة وفكرانيّة تجعلها تتسلّط على العقل البشريّ تسلّطا فاعلا.

2- "الدّوسكا" و"الدّوكسيكيّ" تداخل الخطابات:

1.2- مـــجـــال الدّوكســـا" وحـــدودهـــا:

2.2- "الدّوكسا" والأرشيف:

لّما كانت "الدّوكسا" مقولة تتجلّى في الثّقافي والحضاريّ والفكرانيّ، فهي مقولة تسكن الذّاكرة البشريّة، لكنّها دائمة الظّهور على سطح الخطاب وعمقه، وما استعارة الأرشيف سوى دلالة على علاقة مقولة الدّوكسا بالذّاكرة والماضي اللّذين لا يستطيع الكائن التّحرّر منهما لا من جهة الوهم ولا من جهة الحقيقة.

1- نذكر في هذا المقام تمثيلا لا حصرا تعريف بارت "الدّوسكا"

La Doxa [...] C'est l'opinion publique, l'esprit majoritaire, le consensus petit-bourjeois/ la voix du naturel, la violence du préjuge, (In Amossy .91).

3.2- الخطاب الاجتماعيّ وتداخل الخطابات:

لا بدّ أن نشير في هذا المقام إلى أنّ مقولة "الدّوكسا" تعني الايديولوجيا المكرّسة لخدمة وجهة ما كما تعني كذلك جملة الأفكار المشتركة المتصارعة.

أمّا مصطلح الخطاب الاجتماعيّ الّذي يسري فعله داخل المجتمعات وبين الأمم، فيعود أمر نحته إلى كلود ديشي، عالم النّقد الاجتماعيّ سنة 1970 إذ يعني هذا المصطلح الشّائعات خاصّة، ويعني مصطلح "تداخل الخطابات" جملة الوحدات الخطابيّة الّتي يقع معها التّداخل والتّشابك وهو ما يقضي بتداخل العناصر الدّوكسيّة مع خطابات تتباين جنسا ونوعا[1]

3- المواضع في الخطابة من أرسطو إلى بيرلمان:

1.3- من الأشكال الخاوية إلى الأفكار المشتركة:

يعدّ الموضع في الفكر الأرسطيّ بنية شكليّة ومنوالا منطقيّا خطابيا يعمل على نمذجة الحجاج.[2]

كما تجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة فرقا بين المواضع الخطابيّة وما يصطلح عليه اليوم بالفضاء المشترك[1] وما يتفرّع عن هذا المفهوم من مفاهيم تتجاوزه وتتداخل معه[2].

1- نجد بيان هذا الرّأي في قول اموسّي:

« (...) Les notions d'élément doxique et d'interdiscours permettent ainsi de marquer à quel point l'échange argumentatif est tributaire d'un savoir partagé et d'un espace discoursif, tout en évitant de conférer à ces matériaux préexistants une trop grande systématicité », (Amossy): 99

2- لقد تابعت اموسّي مفهوم الموضع عند اعلام آخرين عدا ارسطو، أمثال "أنجينو" و"مولينهي"، تثبّتا من هذا الأمر تنظر الصّفحة 101 من الكتاب المذكور.

2.3- التّداوليّة الاندماجيّة: الموضع التّداوليّ[3]:

لقد حافظ التّداوليّون على مفهوم الموضع الـ"Topos" بمعنى الآراء المشتركة "Opinion commune" وليس بمعنى الأشكال الخاوية "Forme vide" إن الموضع الـ"Topos" التّداوليّ هو عبارة عن رابط Chaînon حجاجيّ يصل بين ملفوظين في سياق تلفظي معلوم.

ومن ثمّة فإنّ الحجاج في النّظريّة التّداوليّة الاندماجيّة إنّما هو عبارة عن متتالية من الملفوظات[4].

وقد ميّز التّداوليون بين ضربين من المواضع: المواضع الدّاخليّة الّتي تبني دلالة الوحدة النّحويّة والمواضع الخارجيّة وهي مواضع تضطلع بالمهمّة ذاتها الّتي يضطلع بها النّوع الأوّل، لكنّها تختلف عنها في الطّبيعة، إذ هي لا تحصر الدّلالة في الوحدات النّحويّة بل تعلّقها بما يتجاوزها كالأمثال والأفكار الجاهزة الّتي تسري في المجتمعات

1- عن تطوّر مفهوم الموضع انظر بارت ضمن آموسّي، ص102.

2- لا بدّ من التّمييز في هذا المقام النّظريّ الّذي تتداخل فيه مع مفهوم الموضع جملة من المفاهيم الأخرى مثل:

* **Le topos ou lieu**, qu'on appellera pour le distinguer topos rhétorique: c'est le sens/du topos aristotélicien (repris par Perlman) comme shème commun sous-jacent aux énoncés (topos logico-discursif qui n'est pas en soi doxique, puisque qu'il consiste en une forme vide).

* **Le lieu commun**: c'est en fait le lieu particulier d'Aristote niée au lieu commun, dans le sens moderne est devenu péjoratif du terme. Bien que lieu commun soit la traduction littérale de topos Koinois, on peut s'aligner sur l'usage courant en le prenant dans son sens plus tradif de forme pleine: thème consacré, idée figée confinée dans un répertoire.

* **L'idée reçue**: elle recoupe celle de lieu commun en insistant sur le caractère tout fait/et contraignant des opiinons partagées », (Amossy,103).

3- عن العلاقة بين الموضع التّداوليّ والموضع الأرسطيّ، انظر.

Ekkehard (Eggs): Grammaire du discours argumentatif, Paris, Kiné, 1994.

4- انظر هذا الحدّ ضمن مؤلّف آموسّي المذكور، ص106.

وتعمّر ذاكرة الأمم والشّعوب. فالمواضع الدّاخليّة إذا إنّما هي من طبيعة ثقافيّة حضاريّة.

4- أشكال الحسّ المشترك: المواضع/ الأفكار الجاهزة، الرّواسم:

ثمّة مقولتان من مقولات أشكال الحسّ المشترك:

1- الملفوظات "الدّوكسيّة"

2- ما تحمله التّمثيلات الاجتماعيّة من مقولات تتجلّى في الخطاب تجلّيا ضمنيًا.

1.4- الحكم "La sentence":

يجب أن تحمل الأحكام وجهات نظر مقبولة في نظر السّامع، لذلك لا يمكن أن تكون تلك الأحكام المصرّح بها ناجعة إلاّ في ضوء علاقتها بحسّ الخطيب المشترك.

2.4- الرّواسم أو مسألة التّمثيل الجمعيّ:

لقد طرحت مقولة الرّواسم طرحا علّقها بالسّامع والإيتوس وقد حدّت هذه المقولة بكونها صورة أو تمثيلا جمعيّا مختزلا الكائنات والأشياء الموروثة من الثّقافة الّتي من خلالها تتحدّد عاداتنا وسلوكاتنا.

والرّواسم لها أكثر من مجلى ومظهر، فهي مرّة آراء ومرّة أخرى عقائد.

ولّما كانت الرّواسم من عناصر "الدّوكسا" ومن مكوّناتها، فإنّها تعدّ من الأهميّة بمكان في كلّ عمليّة حجاجيّة، فالرّواسم من هذا المنطق وداخل هذه المقام النّظريّ إنّما هي مكوّن وظيفيّ وعنصر بناء في الأعمال الحجاجيّة والأحوال الاستدلاليّة.

خلاصـــة:

يتأسّس التّفاعل الحجاجيّ على معرفة مشتركة تعطي للمقول احتماليّته أو قابليّة وقوعه.

إنّ نقاط الاشتراك الّتي عليها تعتمد التّفاعليّة الحجاجيّة إنّما هي أشياء مفترضة من لدن "دوكسا" مرشّحة من طرف السّامع.

إنّ هذه "الدّوكسا"، إضافة إلى كونها كلّية فهي مبنيّة أيضا على جمع غامض من الآراء البديهيّة منزلها فضاء اجتماعيّ وثقافيّ معطى مسبقا، داخله تجتمع جملة من المعتقدات ورهط من وجهات النّظر المتصارعة والمتقابلة.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ العناصر الدّوكسيّة، إضافة إلى الدّوكسا ذاتها، إنّما يصنعان معا موضعا يتجلّى في أشكال خطابيّة مختلفة: (مواضع خطابيّة/ مواضع مشتركة بالمفهوم الحديث/ أفكار مسبقة معطاة/ مواضع تداوليّة مقاميّة/ أحكام ورواسم).

إنّ هذه المفاهيم تمكّن من تحديد النّقاط المشتركة الّتي يستطيع من خلالها الباثّ أن يتحاور مع المتقبّل: (المتكلّم/ السّامع)، وأن يتفاوض في شأن أفكاره وفي طبائع آرائه.

إنّ التّحليل الحجاجيّ إنّما يعمل على استخراج المواضع وتحديدها، إذ دون وجود المواضع لا يتمّ حجاج ولا تنجز محاججه مهما كان نوعها ومهما تباين جنسها.

الفصل الرابع: الضمائر والتمثيلات

1- القياس والضّمير

2- المغالطة في التّخاطب الحجاجيّ

3- المثال/ الحجّة بالمقايسة

نورد، قبل تفصيل هذه العناصر، الملاحظات التّالية:

- نجد في خطابة أرسطو وسيلتين منطقيّتين أساسيّتين هما الاستنتاج والاستقراء اللّذان تعود إليهما البنيتان المنطقيّتان الخطابيّتان: الضّمير والمثال، إذ إنّ أرسطو إنّما ردّ نظام العالم كلّه إلى هذين البنيتين، لذلك عدّ الحجاج لديه أمرا يرتكز أساسا على التّفكير المنطقيّ القائم على الاستدلال الّذي يستبطنه الخطاب ذو المحمل الإقناعيّ.
- إنّ اختزال التّبادل اللّفظيّ في متتالية منطقيّة، إنّما يعني شطب منطق الذّوات الّذي ينحكم به التّفكير في اللّغات الطّبيعيّة وهو عكس المنطق الرّياضيّ.
- إنّ التّحليل الحجاجيّ يجب أن يقوم على تخوم دائرة منطقيّة صمّاء مسبوقة بلحظة منطقيّة تنتزع معها كلّ أنواع الغموض الكامنة في اللّغة الآليّة.

1- القيــاس والضمــير:

1.1- المفــاهيــم: تعــريفــات ومنــاقشــات

لقد عرّف أرسطو في أرغنونه القياس: (هو كلمة تحيل في اللّسان الإغريقيّ إلى الاستنتاج والاستدلال) بكونه[1].

وهو ما قضى بإقامة الفروق بين الجدل والخطابة، فهما يفترقان في طريقة الاستدلال وكذلك في طبيعة المقدّمات الّتي يستعملها كلّ نوع منهما[2].

وفي السّياق نفسه القائم على الحدود والتّعريفات، وضع أرسطو للضّمير مفهوما[3]. ومن ثمّة تغدو مقاربة الحجاج مقاربة منطقيّة متركّزة على جملة من المعطيات الخطابيّة تحدّ الضمير وتعرّفه، إذ هو حجّة يمكن أن تصبح قياسا مقوليّا وذلك بالجمع بين ملفوظ أو أكثر (مقدّمة أو نتيجة)، فهو قياس مقوليّ وقع السّكوت فيه عن ملفوظ من تلك الملفوظات الثّلاثة الّتي تبني القياس الشّكليّ: (مقدّمة كبرى/

---

1 - " Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement, par les choses mêmes qui sont posées [...] est dialectique le syllogisme qui conclut des prémisses probables[...] sont probables les opinions qui sont reçues par tout les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages... " (Aristote, in Amossy: 116)

2- عن إدراك الفرق بين الجدل والخطابة، انظر آموسّي، (مرجع سابق)، 1/117، حيث أوردت قول غريز في مسألة الفرق تلك.

3- يقول أرسطو في حدّ الضّمير:

L'enthymème est « composé de terme peu nombreux et souvent moins nombreux que ceux qui constituent le syllogisme. En effet, si quelqu'un de ces termes est connu, il ne faut pas l'énoncer, l'auditeur lui-même le supplée. Si par exemple, on veut faire entendre que Doruis a vaincu dans un concours « avec couronne », il suffit de dire qu'il a gagné le prix aux jeux olympiques, et il n'est pas nécessaire d'ajouter que les jeux olympiques, et il n'est pas nécessaire d'ajouter que les jeux olympiques sont un concours avec couronne, car tout le monde le sait » (Aristote in Amossy: 117).

مقدّمة صغرى/ نتيجة)[1] فالضّمير حينئذ إنّما هو أقرب إلى مجال الخطابة منه إلى مجال المنطق، فهو يتوفر على إنتاجيّة استثنائيّة وخصوبة لافتة قائمة أساسا على الإضمار وعدم التّصريح، فعنصره المفقود إنّما يبنيه السّامع ويستنتجه من خلال تحريك المضمر وتعرية الغائب.

2.1- إعادة بناء الضّمير في المخاطبة الحجاجيّة:

يتنزّل تأثير الضّمير في السّامع ضمن إطار حواريّ، تخاطبيّ، لذلك ذهب روشر**Roscher** ، إلى أنّ القاعدة الّتي تحكم إعادة بناء الحجج الضّميريّة تتمثّل في جعل الحجّة منتجة وجعل مقدّماتها حقيقيّة.

إنّ تقويم الحجاج تقويما منطقيّا شكليّا يقتضي ضربا من المراجعة الّتي تتعدّى الحجّة في ذاتها، فإعادة بناء الحجّة منطقيّا يحمل فكرة اختزال الحجّة في شكل منطقيّ ثابت و موحّد وأنموذجيّ وفي ذلك سكوت عن فكرة تنظيم العناصر النّصيّة تنظيما يقف على ضمنيّها وما يحدث داخلها من تحويلات دلاليّة متنوّعة.

لذلك نفي غريز إمكانيّة وجود قبليّات أو بعديّات تحصر الحجاج أو تختزله في الاستدلال المحض.

ومن ثمّة فالضّمير لا ينحصر في المنطق الشّكليّ، بل هو يتعدّاه إلى منطق آخر مغاير قائم على تفاعل الملفوظات[2] وهذا الحاصل

---

[1]- يحدّ الضّمير في المقاربة التّداوليّة بكونه:

« Un argument qui peut devenir un syllogisme catégoriel par l'addition d'un ou plusieurs énonces (une prémisse ou conclusion). Une approche alternative consiste à le considérer comme un syllogisme catégoriel dont l'un des trois énonces constitutifs a été omis ou laissé informulé », (Rescher, in Amossy, 118).

[2]- يترجم هذا المذهب النّظري قول آموسّي:

« La reconstruction de l'enthymème ne force pas seulement le discours à se couler dans un moule préfabriqué qui exige souvent des transformations non négligeables, dont une réorganisation des énoncés et l'addition de proposition implicites », (Amossy, 120).

النّظري تتبعه فكرة أنّ التّبادل الحجاجيّ، لا يقصر على العمليّات المنطقيّة بل يتعدّاها إلى ضرب من الخطاب التّحاوريّ القائم على تفاعل الباث مع المتقبّل تفاعل إخصاب وإثمار.

3.1- تعقّد الأشكال المنطقيّة في الخطاب الموضوع في سياق:

إنّ البنية المقايسيّة المضمرة لا يمكن أن تتخذ دلالة، إلاّ ضمن إطار تبادليّ افتراضيّ، حيث إنّ مشغل الخطاب المنقول أو مؤشّرات التّقويم اللّسانيّة أو تداخل الخطابات أو الآراء المشتركة، إنّما تلعب الدّور الأكبر ضمن هذا الإطار التّبادليّ الافتراضيّ وهو ما يقضي بتميّز الخطاب داخل السّياق بضرب من التّعقيد الكبير ينجرّ عنه أنّ معالجة هذه المعطيات النّصيّة السّابقة هي الّتي تمكّن، رغم تعقّدها وغموضها، من إيجاد رهانات الضّمير الحجاجيّة.

4.1- الضّمير في الوضعيّة التّفاعليّة:

لقد امتحنت روث آموسّي، في هذا المقام، مبدأ التّفاعل التّلفّظيّ بين المتحاورين وخلصت إلى كون صورة المتكلّم لدى السّامع: (الإيتوس) وكذلك نوعيّة الحجّة إنّما لهما الدّور الأكبر في كلّ تفاعل حجاجيّ تلفّظيّ.

2- المغالطات ضمن عمليّة التّخاطب الحجاجيّ:

1.2- حدود وتعريفات:

إنّ التّمييز واقع منذ أقدم العهود بين القياسات المنتجة والمخصبة وبين أنماط الحجاج الخاطئة، أو بين القياسات الّتي تبدو منتجة، لكنّها في الواقع هي عكس ذلك[1].

---

[1]- لتعميق هذه القضايا، انظر أرسطو، (التبكيتات السّفسطائيّة) وكذلك روث آموسّي، (مرجع سابق)، ص. 125.

وقد وضعت للمغالطات Fallcies، جملة من التّعريفات قديما وحديثا[1]. فالأساليب المغالطيّة أوالمغالطات عامّة غالبا ما تكون من طبيعة لا شكليّة، ونظرا إلى مكانة المغلطات في الحجاج اهتمّ كلّ من "كوبي" و "بورجاس" في دليلهما بتعدادها وتفريعها[2].

---

[1]- للوقوف على هذه التّعريفات، انظر آموسّي، ص 125 وما بعدها.

[2]- لقد عدّد كلّ من "كوبي" و "برجاس جاكسون" في دليلهما جملة من المغالطات نوردها تباعا:

1- **L'équivique:** « est un paralogisme d'origine langagière… »

2- **Le cercle vicieux:** (begging the question) « consiste à poser comme permisses ce qui est / en fait la conclusion Ainsi l'argument proposé à un athée Dieu existe parce que la Bible l'affirme, et la bible doit crue, puisqu'elle est la parole de Dieux ».

3- **La fausse dichotomie:** (ou…ou…)

4- **La question complexe:** composant des présupposés qui offrent déjà une réponse

5- **La non- pertinence:** (ou paragolisme dit du hareng rouge) qui consiste à distraire l'auditeur du point discuté.

6- **L'homme du paille:** , qui consiste à attaquer l'adversaire sur un argument qui est en réalité mal compris ou mal reconstruit par celui qui le réfute.

7- **La division:** qui consiste a transféré vers un élément de toute une propriété/non transférable de ce tout

8- **La généralisation abusive**.

9- **La fausse causalité:** (post hoc ergo propter hoc).

10- **L'argument dit de la pente savonneuse:** (si A. alors on pourra en déduire B et C. etc.

Si on permet à un jeune de fumer, on lui permettra de sortir tard, de boire, de ne pas veiller/ à son travail).

11- **Tous les paralogismes en ad**.

* L'argument ad hominem: (attaque contre la personne au lieu de ad rem contre la chose dont il est question)

* L'argument ad verecundiam: appel a l'argument d'autorité ou au respect que l'on éprouve pour une personne importante pour faire endosser un autre argument.

* L'argument ad ignorantium: (Le fait de prétendre qu'une chose est vraie car il n'a pas été démontré qu'elle est fausse.

وما يمكن أن نخلص إليه ممّا سبق، أنّه على عكس التّحليل الشّكليّ، فإنّ تحليل الحجاج في الخطاب لا يرمي إلى المعياريّة، بل يعمل على وصف جملة من الوظائف الحجاجيّة الّتي من خلالها تكون غاية تحليل الحجاج في الخطاب كامنة في رصد الجهات الّتي وفقا لها وضعت هذه الاستدلالات فأدرجت داخل الخطاب ثمّ بعد ذلك أثّرت في السّامع وفعلت فيه.

2.2– الحجاج الخاطئ[1]:

3.2– الحجاج وجه ذات L'argument ad hominem

يعتبر هذا النّوع من الحجاج داخلا ضمن العناصر الأساسيّة الفاعلة في الخطاب الجداليّ. وقد عرّف هذا الضرب من الحجاج تعريفات مختلفة حدّته ووقفت على وجوه الخلل فيه[2].

' L'argument ad populum: (appel a la foule pour entériner un argument qui n'a pas été solidement étaye).

' L'argument ad misericordiam: (appel a la pitié).

' L'argument ad. Baculum: (argument par la menace) (in Amossy: pp. 126-127-127).

1– انظر حدّه والبرهنة عليه، آموسّي، (مرجع سابق)، ص ص128–129.

2– نفسه، ص129 وما بعدها، فقد حدّه هميلن بكونه.

« Selon la tradition moderne il y a argument ad hominem quand un cas est discuté sur la base non de ses mérites propres mais à partir de l'analyse (en général défavorable) des motifs ou des cirscontances de ceux qui le défendent ou l'attaquent », (In Amossy: 129).

وقد ذهبت آموسّي مذهب روبول في بيان مكانة الحجاج وجه ذات قائلة:

« On comprend plus facilement l'importance du rôle de l'ad hominem lorsque l'on reconnait, avec olivier Reboul, qu'il comprend en fait à « l'argument d'autorité renversé », (Amossy 130).

وقد ميّز جيل غوتيي بين ضروب ثلاثة من الحجاج وجه ذات.

- الحجاج وجه ذات المنطقيّ.
- الحجاج وجه ذات الحاليّ/الظّرفيّ.

3- المثال / حجّة المماثلة:

يعتبر المثال « exemple »، الرّكيزة الثّانية الّتي أقام عليها أرسطو تعريف العقل وقد ميّز أرسطو بين ضربين من ضروب المثال:

1- المثال الواقعيّ المستمدّ من الماضي.

2- المثال الخيالي الّذي يضعه الخطيب مثل الحكايات والقصص والأمثال.

خلاصة:

لقد أقام أرسطو خطابته على الاستنتاج مجسّدا في الضّمير L'enthymème أو القياس Syllogisme، وعلى الاستدلال مجسّدا في المثال والتّمثيل.

وهو ما مكّن المنطق اللاّشكليّ من أن يعيد بناء الأشكال المنطقيّة وذلك من خلال جعل الحجاجيّة اللّغويّة مسلّمة كما أنّ من دواعي الإثراء، النّظر في كيفيّة استغلال الضّمائر في إطار التّخاطب الحجاجيّ والتّلفّظ الأدبيّ.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ النّمط نفسه ينسحب على المغالطة: (الحجاج الخاطئ)، إذ إنّ تحليل الحجاج في الخطاب يرمي أكثر إلى فهم الوظيفة الّتي يضطلع بها الضّمير ضمن إطار قوليّ معلوم وكذلك الوقوف على ما لتلك الوظيفة من خصوصيّة منطقيّة.

إنّ تحليل الحجاج في الخطاب يعيد من جديد طرح مشغل استغلال مقولات المنطق اللاّشكليّ من حيث نجاعتها في تأويل الأبنية التّمثيليّة والوسائل الإقناعيّة داخل فضاء التّبادل الحجاجيّ.

الباب الثاني: إتجاهات العقل والانفعال
الفصل الخامس: العناصر التداوليّة في التحليل الحجاجيّ

1- ما قيل/ استراتيجيّات البسط والرّبط

2- ما لم يقل: الضمنيّ/ سلطة المسكوت عنه

3- الرّوابط

نشير بدءا إلى أنّ دراسة (**ما قيل**) وما (**لم يقل**)، إنّما تقتضي طرح مشغلين نظريّين أساسيّين إثنين:

1- مشغل الشّحنات الحجاجيّة الّتي تتضمّنها الوحدات النّحويّة مثل دراسة اختيار الألفاظ والعبارات منزّلة في فضائها التّحاوريّ، إضافة إلى انحشار الذّات في الكلام، انحشارا أخلاقيّا آكسيولوجيّا: (أحكام القيمة)، كما تحشر ضمن السّياق نفسه مسائل تبدّل السجلاّت القوليّة والتّحوّلات الدّلاليّة ولعبة المقابلة والتّوجيهات الحجاجيّة الّتي تتجلّى أساسا في الرّوابط الإحاليّة وفي المواضع البراغماتيّة.

2- مشغل دراسة الضّمنيّ من خلال أشكاله المختلفة، حتّى يتمّ الوقوف على الكيفيّات الّتي تشتغل بها العناصر الحجاجيّة القابعة في عمق المؤسّسة الإقناعيّة.

1- ما قيل: استراتيجيّات البسط والرّبط:

1.1- الاختيـارات المعجميّـة وقيمهـا الحجـاجيّـة:

لا يعـالج التّحليـل الحجـاجيّ المعجـم في ذاتـه ولذاتـه، بـل يعنـى بالطّريقـة الّتي تمـتّ وفقـا لها عمليّة اختيـار ملفوظات أو عبارات تعمل على توجيه الحجاج وهيكلته.

فالتّحليل الحجاجيّ إنّما يعنى بدراسة اللّفاظم: (وحدات المعجم الدّنيا الأساسيّة) الملفوظة من طرف متكلّم مّا ضمن عمليّة تفاعل تلفّظي معلومة قبل استغلال هذه اللّفاظم استغلالا حجاجيًا.

وهـو مـا يقـضي بالتّحليـل الحجـاجيّ أن يـردّ اللّفـاظم والعبـارت والجمـل والتّراكيـب إلى أسـقيتها الثّقافيّـة والحضاريّة، كـي تكـون تلك الأسقية دالّة على ذهنيّة اللاّفظين بها والحاملين دلالاتها.[1]

2.1- اشتغـال المعجـم من جديـد: التحويـلات الدّلاليّـة:

يحمل ما يدرك السّامع من خلال إعادة تعريف الوحدات المعجميّة، وظيفتين أساسيّتين اثنتين:

1- التّوجيه الحجاجيّ.
2- التّحويل الدّلاليّ.

وهو ما يبني في ذهن السّامع مقولات يحمل على الاقتناع بها حمل المجبر والمكره لا حمل المقتنع والمريد.

---

[1]- يبدو هذا الرّأي جليًا في قول آموسّي:

« Les recherches lexicologiques qui ne relèvent pas en soi d'une analyse argumentative dévoilent ainsi leur fécondité quand on mobilise leurs résultats pour mieux comprendre l'exploitation rhétorique d'un mot ou d'une expression à une époque donné », (Amossy: 148)

2- ما لم يقل / سلطة الضّمنيّ:

1.2- وظائف الضّمنيّ وغاياته:

يعتمد التّحليل الحجاجيّ في تأويل الألفاظ على الزّوج التّأويليّ: المظهر والمخبر، لذلك عدّت دلائل الضّمير والموضع والحجّة إحالات على ترسيمات منطقيّة خطابيّة تنخرط جميعها في مجال الضمنيّ وفي محيط المضمر.

فالضّمنيّ يأسر السّامع من جهة كونه يجبره على إتمام العناصر النّاقصة في متوالية الخطاب، وهو ما يصنع قوّة الضّمنيّ الحجاجيّة.

تطلب دراسة الضّمنيّ أمرين أساسيّين:

1- اعتماد القاعدة اللّسانيّة، اللّغويّة.

2- الوقوف على الكفاءات الموسوعيّة أو استخراج القيم المشتركة الّتي تستخدم فيما بعد في فكّ شفرات اللّفاظم.

وضمن الإطار نفسه ميّز التّداوليّون بين المقتضيات المتضمّنة في اللّغة: (لا تمثّل موضوع شك واحتمال) وبين الخوافي: (الّتي هي سياقيّة خالصة تحتاج، لكي تفهم وتؤوّل إلى فكّ السّامع شفراتها اللّسانيّة والمعنويّة).

2.2- المقتضيات والخوافي[1]:

يمكن أن نستخرج المقتضى انطلاقا من القاعدة اللّسانيّة وكذلك من المحتوى الدّلاليّ الّذي يتضمّنه اللّفظم وبذلك يغدو المقتضى حسب "ديكرو" جزءا من المعنى المتلفّظ به علاوة على وظيفته الحجاجيّة.

1- لا بدّ من التّمييز ههنا تداوليًا بين المقتضيات: **Les présupposés** المتضمّنة في اللّغة والّتي لا يمكن أن تمثّل موضوع شك ولا احتمال والخوافي: **Les sous-entendus**، الّتي هي سياقيّة خالصة تحتاج، لكي تفهم، فكّ السّامع شفراتها.

(ضمن أموسّي ص154 وما بعدها).

3- الرّوابـــط:

إنّ (ما قيل) و(ما لم يقل) المدمجين في الملفوظات، لا يمكن أن يصرّفا تصريفا حجاجيّا إلاّ بواسطة وسائل تعليق تسمّى اصطلاحا الرّوابط، لذلك اهتمّ التّداوليّون بدراسة هذه المسألة وبلورتها[1] واستنتجوا أنّ دراسة الرّوابط تحيل مباشرة إلى التّحليل الحجاجيّ. وقد اعتنى أكثر من واحد بتفريع هذا المشغل، مشغل الرّوابط وذلك بالوقوف على بعض الفروق الأساسيّة الحاصلة بين الرّوابط وهي فروق تحدث داخل المعنى تحويلات دلاليّة مختلفة[2].

خلاصـــة:

يستمدّ الحجاج مكانته المعرفيّة من خلال موضعته داخل الخطاب ومن خلال طرائق قابليّة ما يتحمّله القول...، لذلك أولت علوم اللّغة الحديثة التّحليل الحجاجيّ مكانة فائقة وخصوصا لدى التّداوليّين الّذين يدرسون الملفوظ داخل السّياق لا خارجه.

وقد تفرّعت عن هذا الاهتمام جملة من البحوث الجزئيّة لكنّها هامّة مثل الاختيار في لفاظم المعجم والتّحويلات الدّلاليّة وطرائق بناء

---

[1]- انظر في هذا السّياق الّذي اهتمّ فيه بعض التّداوليّين بالرّوابط، مؤلّف ديكرو، Les mots de discours (ضمن آموسّي ص 154 وما بعدها)

[2]- عن الفروق الموجودة بين الرّوابط وأثر تلك الفروق فيما يسمّى التّحليل الدّلاليّ، انظر آموسّي، (المرجع نفسه) ص159 وما بعدها، حيث وقفت على الفرق بين رابطين هما: "car و parceque"

قائلة:

« Les pragmaticiens posent que (car) diffère de (parce que) en ceci que dernier pose aux sein d'une subordination syntaxique une relation de causalité pour expliquer une fait connu de l'allocutaire. « car » au contraire (comme d'ailleurs « puisque ») suppose deux actes d'énonciations successifs une première énonciation qui pose P. puis une seconde qui la justifié en disant Q », (Amossy, 159).

التّناظرات المعنويّة، إضافة إلى قضايا المسكوت عنه وما يعلّق به من مباحث كالضّمنيّ والمقتضى والضّمير..

وقد شمل البحث في هذه القضايا الرّوابط: **(لكن/ بما أنّ/ لأنّ..)** الأمر الّذي مكّن الباحثين من النّظر في ما ترسمه التّرابطات اللّفظية من علاقات في فضاء الخطاب الحجاجيّ خاصّة وداخل الخطاب عامّة.

الفصل السادس: العواطف
أو وظيفة الأهواء والنوازع في الحجاج

1- العقل والنوازع

2- الأهواء في التفاعل الحجاجيّ

3- انخراط الذاتيّ في الخطاب

لقد خصّص أرسطو في خطابته كتابا كاملا للانفعالات والعواطف (Pathos). وقد اعتبر عبارة « pathé » دالّة على نوازع النّفس لدى الخطيب، إذ يستعملها ليؤثّر بنجاعة في عقول مخاطبيه.

وقد ذكرت آموسّي تصنيف النّوازع كما أوردها باتليون patillon.[1] وقد عدّت نوازع النّفس والأهواء داخل التّصوّر الخطابيّ من الأركان الأساسيّة الّتي لا غنى للخطيب عنها، لأنّها تحمل على الإقناع وتقود إليه.

كما يعمد الحجاج إلى التّأثير في القلب والفعل في الوجدان والعقل على حدّ سواء. إنّه يدرك كلّ الملكات، لكي يكون تأثيره ناجعا وفعله تامّا، لذلك كان ارسطو رافضا مبدأ الفصل بين العقل بما هو فكر ولغة، وبين العواطف والأهواء بما هي نوازع وحاجات.

---

[1] الغضب « la colère »- الهدوء والسّكينة « Le calme »- الصّداقة « L'amitié »- الحقد « La haine »- الخشية والخوف والفزع والاتّقاء « La crainte »- الثّقة « La confiance »- الخجل « La honte »- الوقاحة والسّفاهة « L'impudence »- الإرغام « L'obligeance »- التّقوى والتّديّن « La pitié »- الغضب « L'indignation »- الحسد « L'envie »- « L'émulation »- الاحتقار « Le mépris ».

انظر باتليون ضمن آموسّي: 163.

1- العقل والأهواء[1]:

1.1- الاقتناع والحمل على الإقناع:

يتمّ الحمل على الإقناع من خلال تفاعل ثلاث عمليّات خطابيّة:

1- الخطاب يجب أن يعلّم Enseigne / Docene.
2- الخطاب يجب أن يؤثّر طربا Plaire / Delectare.
3- الخطاب يجب أن يلامس العقل والعاطفة Toucher / Movere.

يمرّ الحمل على الإقناع بما هو مخاطبة للعاطفة وملامسة للقلب بتفاعل تلك العمليّات الخطابيّة الثّلاث الّتي تقود إلى الإقناع بما هو مخاطبة للعقل والحواسّ الثّقافيّة الّتي يضمن وجودها المحاجّ أو الخطيب داخل عقل مخاطبه أو ضمائر جمهوره الموجّه إليه الخطاب[2].

إنّ العقل والأهواء في المجال الخطابيّ على علاقة تامّة ومتوطّدة؛ لا بل إنّ تلك العلاقة إنّما هي من شروط قيام الخطاب ومن دواعي وجوده.

2.1- نظريّات الحجاج المناقضة للأهواء والنّوازع:

لقد وقف المنطق الشّكليّ وكذلك جلّ النّظريّات الحجاجيّة موقفا معارضا لإمكان حضور الانفعالات والعواطف ضمن دوائر الاستدلال المنطقيّ وداخل التّفاعل الحجاجيّ، كما اعتبروا أنّ حمل

1- تبدو علاقة العقل بالأهواء علاقة متوطّدة لا تفاصل فيها من خلال ما للعقل من أثر وما للأهواء من عمل.

انظر في هذا الشأن آموسّي، (مرجع سابق)، ص ص 164-165.

2- يبدو هذا الأمر جليّا في قول باسكال المضمّن في كلام آموسّي.

« quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à quoi on en vent, dont il faut connaitre l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime… De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes.Se gouvernement plus caprice que par raison. » (Pascal 1914: 356. In Amossy: 165).

السّامع على الاعتقاد في موقف مّا إنّما هو شأن عقليّ محض يستبعد كلّ لجوء إلى الإحساس الّذي عدوّه شأنا لا عقليّا[1].

لكنّ وولطن من خلال مؤلّفه: **منزلة الأهواء والعواطف في الحجاج**[2]، قد بيّن مكانة الأهواء وشرعيّة وجودها داخل كلّ تمشّ حجاجيّ[3]، لذلك احتلّت الأهواء والنّوازع مكانة في أعمال أعلام لهم في هذا الشّأن باع أمثال **وولطن وبيرلمان وتيتيكاه**[4].

2- النّوازع والأهواء ضمن دائرة التّفاعل الحجاجيّ:

1.2- إنشاء النّوازع والأهواء في الخطاب:

يقتضي التّأثير في السّامع وجود رافدين اثنين:

1- **الانفعالات والعواطف = « Pathos ».**

2- **ترتيب الأقسام = « Disposition ».**

وهذان الرّافدان يجعلان القول مؤثرا وناجعا في الآن نفسه، لأنّ المحاجّ إنّما اعتمد في تبليغ الملفوظ وإيصاله إلى السّامع ملكتين اثنتين: ملكة القلب: (العاطفة) وملكة العقل: (التّرتيب والتّنظيم).

3- الذّاتيّ في الخطاب:

تتجلّى الذّاتيّة في اللّغة من خلال جملة من العلامات:

---

1 - Voir, van Emeren, in Amossy: 167.

2 - عنوان كتاب وولطن الأصليّ: « the place of emotion in argument »

3- Voir, walton, in Amossy: 167.

4- لم تكتف آموسّي ببيان مكانة الأهواء والعواطف في التّحليل الحجاجيّ لدى علمائه فحسب، بل عقدت كلاما يشير إلى مكانة الأهواء بما هي رافد تحليليّ داخل حقول معرفيّة أخرى مثل علم الاجتماع والفلسفة وعلوم اللّغة الحديثة.

انظر، آموسي ص169.

- العلامات النّحويّة.

- المؤشّرات الأسلوبيّة: (الإيقاع/ التّرجيع/ التّرديد..)

وبذلك فإنّ الأحاسيس إنّما تحملها الألفاظ وتقولها العلامات إذ مسرحة وإن حقيقة، وهو ما يفضي إلى إيلائها الدّور الحاسم في الدّرس الحجاجيّ، لأنّها تقول ما لا يقوله المنطق رغم ضبطه وقيامه على الحدّ والتّفريع.

خلاصـــة:

إنّ لدراسة الأهواء والانفعالات في الخطاب الحجاجيّ موقفين: موقفا يدحض أصحابه الانفعالات دحضا تامّا لصالح العقل ومنطقه، وموقفا يرى أصحابه العلاقة بين الهوى والعقل مترابطة متواصلة.

وهذا الموقف الأخير أقرّه علماء الحجاج المحدّثون الّذين راحوا يبحثون عن المواضع الّتي تثير لدى السّامع الانفعال، إضافة إلى اعتنائهم بالعبارة الوجدانيّة النّزوعيّة ومختلف تجلّياتها المادّية في الخطاب، انطلاقا من وسائل نحويّة تسم وتدلّ وآثار أسلوبيّة تؤثر وتفعل.

الفصل السّابع: بين العقل والأهواء: الصّور والتّمثيلات

1- الحجاجيّة والتّصوّريّة

2- الصّور وانفعالات النّفس « PATHOS »

3- الجديد والطّارئ

4- الصّور والانسجام النّصّي والحجاج

1- الحجاجيّة والتّصوّريّة:

إنّ للصّور والتّمثيلات جملة من الوظائف والأدوار، يمكن حصرها في الآتي:

- نجاعتها في دراسة القيمة الحجاجيّة داخل الخطاب.
- أثرها الأسلوبيّ من جهة احتوائها على تفاعل خصيب بين العقل والوجدان ومن حيث احتواؤها كذلك على قيم حجاجيّة متباينة.
- نجاعتها التّأثيريّة في السّامع.

2- الصور والعواطف والانفعالات:

يعتبر لامي « Lamy » الصّور والتّمثيلات من خواصّ الانفعالات والعواطف[1]، كما اعتبر الأثر الأسلوبيّ مشروطا بملامسة القلوب وتحريك الدّواخل[1].

---

[1]- انظر لامي « Lamy »، ضمن آموسّي: 185.

يحمل اعتبار لامي « Lamy » بخصوص دور الصّور والتّمثيلات في الحجاج مشغلين نظريّين أساسيّين.

1- تأثير الصّور والتّمثيلات في العقل والأهواء.
2- تضمّن الصّور والتّمثيلات حجاجيّة ثريّة ومتنوّعة.

إنّ الصّور والتّمثيلات إنّما لها في هذا السّياق المخصوص جملة من الأدوار الإقناعيّة والوظائف الحجاجيّة.

3-سلطة الرّواسم / الكليشيهات:

تميّز الرّيطوريقا القديمة بين ضربين من الصّور:

1- صور الألفاظ: (الصّور الجارية في الألفاظ).
2- صور الفكر: (الصّور الجارية في الأفكار)، إذ إنّ لهذه الصّور طابعا فكريًا وذهنيًا مجرّدا.

كما تقيم الرّيطوريقا القديمة تقابلا بين الصّور الحيّة والصّور الميّتة. وفي هذا التّقابل وقوف على وظائف الصّور الحجاجيّة واستجلاء لقيمها الإقناعيّة.

تتعلّق الرّواسم والكليشيهات، أساسا بالحسّ المشترك: (Doxa)، أكثر من تعلّقها بالقيم التّصوّريّة، كما تتعلّق الرّواسم بالسّياق الّذي يحضنها وبالظّرف الاجتماعيّ الّذي يحيط بها وبدوافع المتكلم النّفسيّة والنّزوعيّة.

4- الطّارئ والجديد:

إنّ التّحويرات الأسلوبيّة المفاجئة الّتي يحدثها السّارد المتخفّي ودورها الحجاجيّ الإقناعيّ والتّأثيريّ، إنّما تبني فاعليّة هرمينوطيقيّة توجّه المسار الحجاجيّ وتقود النّظام البرهانيّ[1].

1- انظر روث: 189.

5-الصّور والانسجام النصّي والحجاج:

إنّ فعل النصّ في القارئ والتّأثير فيه لا يتمّان من خلال الاستعارات التّفسيريّة الصّريحة، بل من خلال حجاج متأسّس على تحويلات عميقة تبيحها لعبة الاستعارات والتّمثيلات. ولعبة الاستعارات هذه إنّما تقود إلى استكشافها فاعليّة القارئ الهرمينوطيقيّة.

إنّ لاعتقاد القارئ دورا في تفسير النصّ وفهمه، لذلك يعدّ تحليل الصّور والتّمثيلات البلاغيّة والأسلوبيّة، مشروطا في جوهره بالحقول التّنظيميّة والمؤسّساتيّة الّتي تحيط بالنصّ.

خلاصـــة:

إنّ الصّور والتّمثيلات الّتي طويلا ما ارتبطت بحقل "البلاغة المنحسرة"، إنّما عدّت في هذا المجال المخصوص مادّة تعتمد لاستجلاء وظيفتي التّمثيل والتّصوير الحجاجيّتين. فهذه الصّور والتّمثيلات إنّما تتجلّى في الخطاب الحجاجيّ من خلال جملة من المؤشّرات أهمّها:

- الرّواسم والكليشيهات
- المبالغة والحدوث

وبذلك تقيم الصّور والتّمثيلات ضربا من التّرابط والوصل الّذي بمقتضاه تنصهر قيم العقل مع القلب وتتمازج ملكات الإحساس مع المنطق.

الباب الثالث: أنواع الخطاب
الفصل الثامن: إطار الخطاب الترتيبيّ الشكليّ والمؤسّساتيّ

1- ملاحظات نظريّة:

يحتاج التّحليل الحجاجيّ جملة من المبادئ النّظريّة أهمّها:

1- سياق الخطاب.
2- خصوصيّة الخطاب وجنسه.
3- الموضع الاجتماعيّ والمؤسّساتيّ الّذي داخله يتنزّل الخطاب.
4- الظّروف الاجتماعيّة والمؤسّساتيّة.

إنّ تحديد هذه المبادئ النّظريّة الّتي بها يتقوّم التّحليل الحجاجيّ، إنّما تجعله إجراء عامّا وشاملا، يمكن أن يشمل أنواعا خطابيّة متعدّدة: (الخطاب السّياسيّ/ الخطاب العائليّ الاحتفاليّ/ المبادلات القوليّة داخل العمل/ الجدل داخل الأقسام والفصول/ اللّقاءات التّلفزيّة والإذاعيّة..)

2- التّكوّن الخطابيّ:

تستمدّ الكلمة سلطتها وفعلها من داخل دائرة الفعل الاجتماعيّ والسّياسي والتّشريعيّ والأكاديميّ، علاوة على ما للكلمة من منطق خاصّ يمنحها هو الآخر سلطة وفعلا.

وسلطة الكلمة وفعلها وعمل الخطاب بصفة عامّة أمور مشروطة بالفضاء الاجتماعيّ والمؤسّساتيّ الّذي داخله يجري التّفاعل بين الأطراف المتحاورة أو المتكلّمة[1].

إنّ للمجال الّذي تتنزّل داخله العبارة، بنية ونظاما يؤثّران في الخطاب سلبا أو إيجابا، **فالخطاب إنّما هو مشروط شرط لزوم بالوضعيّة الّتي يحتلّها داخل حقل معيّن.**

3-النّوع:

تعدّ مقولة النّوع منوالا خطابيّا يتضمّن جملة من القواعد تحدّد نظام اشتغال الخطاب وتشير إلى القيود الّتي تحكمه.

وأنواع الخطاب وأجناسه إنّما ترسمها المؤسّسة وتقيم شروط وجودها وتبني حدودها، استنادا إلى جملة من المبادئ التّراتبيّة المتحوّلة.

فمقولة النّوع تجعل الكلام الفرديّ اجتماعيّا وذلك من خلال شدّه إلى جملة من الأشكال والرّسوم تنمّطه وتبني آفاق انتظاره.

إنّ نوع الخطاب يحدّد توزيع الأدوار داخل فضاء التّبادل الّذي يشغله المكوّن التّلفّظي[2]، لذلك اعتبر نوع الخطاب وظيفيّا في التّحليل الحجاجيّ، لأنّ الوقوف عليه ووسمه إنّما يتكيّف بهما أفق انتظار المحاجّ وخطابه على حدّ سواء[3].

4- الحواريّ والتّحاوريّ:

تعدّ ثنائيّة الحواريّ **Dialogal** والتّحاوريّ **Dialigique**، مبدأ من مبادئ التّصنيف التّفاعليّ للخطاب[4]، لذلك لا بدّ من التّمييز بين التّفاعل الخطابيّ الحقيقيّ وبين التّفاعل الافتراضيّ.

1- انظر آموسّي: 197.

2- نفسه: 199.

3- نفسه.

4- تفصيلا لهذه الثنائيّة انظر آموسّي: ص199.

إنّ هذه الثّنائيّة وما ترشح به من تنويعات، إنّما هي الّتي ينشأ عنها المكوّن التّلفّظيّ والاستراتيجيّات الّتي يستخدمها المحاجّ في حجاجه.

خلاصة:

يرتبط مبحث الحجاج بالحقول التّرتيبيّة والمؤسّساتيّة كما يرتبط بجملة من المفاهيم والمقولات أهمّها:

1- <u>نمط الخطاب</u>: (بورديو)، وتدرس ضمن هذا المفهوم جملة من القضايا أهمّها:

- حقل الفعل الاجتماعيّ.
- الموقع المؤسّساتيّ.
- وضع الخطاب.

2- التّكوّن الخطابيّ: وتدرس ضمن هذا المفهوم جملة من القضايا أهمّها:

- مقولة الحقل أو المجال.
- مقولة النّوع.
- ثنائيّة الحواريّ والتّحاوريّ.

والحاصل من ذلك كلّه أنّ الحجاج مشغل مرتهن بجملة من المفاهيم والمقولات الّتي سلف ذكرها وهو ما يبني داخله خصوصيّة تفاعليّة تداوليّة يتحرّر بمقتضاها الحجاج من ربقة المنطق وأشكاله ليصبح ممارسة تأويليّة تحاور ظواهر الكون وتجادل مختلف علامات الخطاب ورموزه وهيآته، **<u>فهو بهذا الاعتبار إنّما هو ممارسة هرمونيوطيقيّة شاملة وعامّة.</u>**

الخاتمة العامّة

تتضمّن خاتمة بحثنا "الحجاج وقضاياه من خلال مؤلّف روث آموسّي: الحجاج في الخطاب" جملة من الملاحظات نسوقها كالتّالي:

- إنّ ما وسمناه في كامل البحث "التّحليل الحجاجيّ" يتضمّن في دواعي إجرائه استحضار اللّغة داخل سياق مّا، لتدرك أبعادها الحجاجيّة.
- يستدعي التّبادل التّلفّظيّ - بما هو تأثير وتأثّر، فعل وانفعال، في السّياقين الشّفويّ أو المكتوب - ، وجود طرفين يتناوبان على الحوار الّذي يمكن أن يكون حاصلا بالفعل أو حاصلا بالافتراض[1].
- إنّ الكلام يحوي قوّة تمكّنه من الفعل والتّأثير.
- إنّ التّحليل الحجاجيّ يصل اللّفظ بالسّياق والتّلفّظ بالوضعيّة القوليّة.
- إنّ الإنجاز التّلفّظيّ موصول بالحقل الاجتماعيّ ومرتبط بالمؤسّسة.
- إنّ الخطابة من جهة كونها حملا على الإقناع، إنّما هي رديف الحجاج بآمتياز.

---

[1]- يمكن أن نقف على حدّ التّفاعل الخطابيّ في قول اوركيوني الآتي:

"Parler c'est échanger, et changer en échangeant"

هذا الرّأي فيه دليل على أن البعد الحجاجيّ هو من الخطاب بحيث لا يمكن فصله عنه ولا تخليصه منه.

أنظر تفصيل هذا المشغل ضمن (آموسّي: ص225).

- إنّ صور الخطاب وتمثيلاته: (الوجوه البلاغيّة والأسلوبية...)، إنّما هي مجرّد وسائط يتوسّل بها المتكلّم من جهة ما لها من وظائف حجاجيّة.

- ضرورة تخليص النّظريّة الحجاجيّة من أسر المنطق شكليّا كان أم لاشكليّا.

- إنّ دراسة البعد الحجاجيّ في خطاب مّا تستدعي تأكيد أن ليس الحجاج نمطا من أنماط الخطاب المتعدّدة، بل هو ركن متضمّن في الخطاب ذاته.

- إنّ الحديث عن مرمى حجاجيّ يكون جائزا في الحال الّتي تكون فيها غاية المحاجّ صريحة ومعلنة.

أمّا الحديث عن بعد حجاجيّ مّا يكون جائزا عندما لا يكون الحجاج مجرّد خلاصة معلنة أوبرمجة مسبقة.

- إنّ الحجاج لا يمثّل مكوّنا مستقلاّ ومعزولا عن سياقاته: (الاجتماعيّة/ المؤسّساتيّة/ القوليّة/ التّداوليّة...)، إنّما هو مندرج في جدل التّفاعل التّلفّظيّ الّذي يجريه المحاجّ مع نظيره واقعيّا كان أم افتراضيّا.

- إنّ كلّ تلفّظ، إنّما يتمّ داخل سياقات اجتما/تاريخيّة معيّنة ومخصوصة تحدّ الخطاب وتوجّهه.

- إنّ النّظريّة الحجاجيّة تنسج أواصر قرابة مع جمع من العلوم كثير: (علم الاجتماع/ علم التّاريخ/ الفلسفة/علم النّفس/ علوم تحليل الخطاب...). وهذه العلوم تمنح النّظريّة الحجاجيّة قاعدة تأويليّة موسّعة تجعلها تتجاوز الرّوابط المنطقيّة الّتي علّقت بها في البدء، لتوصل بمشارف التّأويل والاستكشاف لعلامات الكون وأسيقة الخطاب وأشكاله.

المثال

أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري

أنموذجين: من المنوال إلى المثال

(1)

أبو عثمان الجاحظ

رشح الخطاب وآستراتيجيات القول

مهاد نظريّ

منزلة الجاحظ في فضاء عصره

إنّ تحديد منزلة أبي عثمان الجاحظ في فضاء القرن الهجري الثّالث يمكن أن نستخلص مظاهرها من خلال مؤشّرات مختلفة:

(❖) أوّلها كثرة آثاره التي أحصاها من أرّخ لأعماله بنحو مائة وخمسين كتابا طبع بعضها وضاع بعضها الآخر، إذ وصل لنا منها جمع كثير نذكر منه أربعة لنفاقها وتداولها: البيان والتّبيين- الحيوان- البخلاء- الرّسائل... فكمّ الكتب هذا يدلّ على وجود نسق فكريّ منتظم امتدّ على فترة من الزّمان طويلة وتواصل فعله في الأزمنة اللاّحقة لعصر صاحبه.

فالجاحظ كتب في مجالات فكريّة مختلفة وهجس بتباشير تأسيسيّة متعدّدة جعلت منزلته في سياق القرن الهجريّ الثّالث، عصره وما تلا تلك الفترة بينة واضحة.

فأبو عثمان عاش في أواخر القرن الهجريّ الثّاني وردحا غير قليل من نصف القرن الهجريّ الثّالث وذلك يعني أنّه أنشأ هذا الكمّ الهائل من التّآليف في أوج حضارة بني العبّاس الّتي تأسّست على أنقاض الدّولة الأمويّة الآفلة سنة (132هـ) وهذه الفترة تجعلنا نستحضر أهمّ المميّزات الّتي وشّحت "ايبستيمية" القرن الهجري الثالث، إذ يعني هذا المصطلح مجموع الصّفات والخصائص الثّقافيّة والمعرفيّة والسّياسيّة الّتي يستقلّ بها عصر من العصور أو حضارة من الحضارات.

ولهذا القرن نعني القرن الهجريّ الثّالث خاصيّتان اثنتان هما:

أ- حركة التأليف:

لقد اكتمل في القرن الهجري الثالث العقل التدويني فصارت الإمرة للمكتوب بعد أن كانت للمشافه القائم على سلطة المنطوق وبالإضافة إلى الانتقال من مؤسّسة المشافهة إلى مؤسّسة الكتابة نلاحظ وجود أمر آخر نعني نشاط حركة التأليف الّتي ارتبطت بتوفر موادّ الكتابة كالورق وما إليه...، ممّا جعل الأعمال المكتوبة تبلغ سنامها في ذاك الزّمن وتتراكم أعدادها في تلك الفترة.

ب- نشاط حركة الترجمة:

إنّ هذا المظهر هو حاصل من وجود الأوّل معدول عنه، ويتمثّل في نشاط حركة التّرجمة الّتي نظّمت في إطار مدارس أرست الحكمة ومكّنت العلم في عقول الآخذين فتأسّست شبه سنّة كانت الأصل في تطوّر المعرفة العربيّة الإسلاميّة وفتحها على محيطها الأوسع.

ولعلّ المعلم البارز في نشاط حركة التّرجمة وصول كتابات أرسطو في المنطق والفلسفة والشّعر والأجناس التّمثيليّة إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عن طريق الشّروح والتّرجمات: (ابن رشد- ابن سينا- الفارابي...)

إنّ هذين العاملين نعني ترسّخ حركة التّأليف في وجهيها الإبداعيّ والطّباعيّ ونشاط حركة التّرجمة، ساهما، مجتمعين، في نشأة فكر أراد أن يناوش ماضيه نعني الإرث العربيّ الإسلاميّ النّقليّ كلّه، وهذا الأمر اقتضته ولادة أسئلة جديدة لم تكن مطروحة من قبل في فضاء تلك الثّقافة وفي إطار تلك البيئة.

ولعلّ أهمّ هذه الأسئلة سؤال محور دارت عليه أغلب كتابات الفقهاء والمفسّرين والفلاسفة من بعدهم، نعني مسألة خلق القرآن الّتي أنشأت ضربا من الجدل نتجت عنه صنوف من المحن كثيرة أدّت بأصحابها إلى التّقتيل والقمع والتّعذيب: (ابن شنّبوذ في عهد الوزير ابن مقلة/ محنة ابن حنبل...).

فهـذا الجـدل لم يكـن واضـحا في بـواكير الحـضارة العربيّـة الإسـلاميّة أي في طورهـا الأوّل عـصر الـصّحابة والرّسـول قبلـهم، لأنّ الرّسول كان متكفّلا بالإجابة عن أسئلة المسلمين الّتي لم تكن في جوهرها خلافيّة بل توضيحيّة.

لكـنّ مفعـول تبـدّل المعـارف الّـتي نـتج عنهـا بالـضّرورة تبـدّل في الأسئلة، حوّل هذا الّذي كان مقنّما إلى شكّ ونشط السّؤال وتولّدت الحيرة وانقسم الفكر العربيّ الإسلاميّ، بمفعول ذلك الانبثاق الطّارئ لبذور الشّك والسّؤال، شعبتين اثنتين:

- شعبة أوكلت طائفتها أمرها إلى العقل تحكّمه ناظرا في المسائل العقديّة ولا تعتمد المأثور إلاّ من حيث كونه تقوية للمعقول وسندا له وقد تسمّى هؤلاء بأهل الرّأي.

وفي هذا الإطار نجم علم الكلام الّذي كان نسلا طبيعيّا للتّجادل والدفاع عن العقائد الإيمانيّة بالحجج العقليّة.

- شعبة ثانية أوكلت طائفتها أمرها إلى النّقل كتابا وسنّة و مأثورا تحكّمه وتعود إليه.

إنّ الإحاطة بفضائل أبي عثمان تقتضي تنزيله في إطاره من المذهب الاعتزاليّ الّذي انتسب إلى مبادئه واعتقد في ثوابته.

فالمعتزلة فرقة كلاميّة اعتمدت العقل والنصّ وقد اقترن بنشأة الاعتزال ضرب من اللّبس أفضى إلى نشأة نظرتين أساسيّتين إثنتين:

(♦) النظرة الأولى تجعل النّشأة سياسيّة:

وتتضمّن النّشأة السّياسيّة ثلاثة آراء مختلفة:

1- بعضهم يرى أنّ الاعتزال من قبل سعد ابن أبي وقّاص، (ت 55هـ) وجماعة من الصّحابة كعبد الله بن عمر لمّا اعتزلوا الفتنة بين علي ومعاوية.

2- هذا الرّأي يذهب أصحابه إلى أنّ أوّل من قام بالاعتزال عبد الله بن محمّد، (ت99هـ).

3- ما يتّضح من هذه النّظرة أنّ المعتزلة إنّما أسّسوا حزبا كغيرهم من الخوارج والشّيعة.

(◆) النّظرة الثّانية تجعل النّشأة دينيّة:

ويرجع بعضهم أصل النّشأة إلى واصل بن عطاء، (ت131هـ) وبعضهم الآخر يرجعها إلى عمرو بن عبيد، (ت144هـ) وإلى هذا الرّأي يذهب البغداديّ. أمّا ابن قتيبة فيرى أنّ عمروا بن عبيد هو الّذي انفصل عن حلقة البصريّ. فسمّوا المعتزلة وقد انطلق الاعتزال في بلاد المشرق على يد واصل بن عطاء، (100- 110هـ).

إنّ موقع أبي عثمان الجاحظ ضمن هذه الحركة الاعتزاليّة يدلّ على أنّه حكّم العقل على النّقل في الاقتضاء التّأويليّ وقد استقلّ الجاحظ بفرقه كأنّها به خاصّة عرفت بآسمه فتسمّت به وهي الجاحظية، فصار صاحب نحلة ورأس طريقة.

فما هي تجلّيات العقل لدى أبي عثمان؟ وما هي أهمّ قوانينه؟ وكيف انتظم نسيج الكتابة في مؤلّفاته؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن نعتبر الجاحظ علامة على مَفْهَمَةِ العقل وشكلنة الاستدلال ؟.

المسانيد النصيّة: نظام التقوية

النص الأول: "فصل ما بين العداوة والحسد"[1]

هذا كتاب-أطال اللّه بقاءك- ، نبيل بارع فصل فيه بين الحسد والعداوة ولم يسبقني إليه أحد.

إنّه لم يخل زمن من الأزمان فيما مضى من القرون الذّاهبة إلاّ وفيه علماء محقّون وضعوا الكتب في ضروب العلوم وفنون الآداب لأهل زمانهم والأخلاف من بعدهم يزدلفون بذلك إلى الممتنّ عليهم بفضل المعرفة الّتي ركّبها اللّه فيهم وأبانهم من غيرهم ولهم حسّاد معارضون من أهل زمانهم في تلك العلوم والكتب.

قال عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه: " ما أحدث اللّه بعبد نعمة إلاّ وجدت له عليها حاسدا. ولو أنّ أمرا كان أقوم من القدح لوجدت غامزا".

وقال المهلّب بن أبي صفرة: الحسد شهاب لا يبالي من أصاب وعلى من وقع.

والعداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرنها وتبدي صفحتها في أوقات الهتر وإلاّ فإنّها كامنة تنتهز أزمنة الفرص. والحسد مسلوب المعقول بإزاء الضّمير في كلّ حين وزمان ووقت.

ومن لؤم الحسد أنّه موكّل بالأدنى فالأدنى، والأخصّ فالأخصّ. والعداوة وإن كانت تقبّح الحسن فهي دون الحسد لأنّ العدوّ المباين قد يحول وليّا منافقا كما يحول المولى المنافق عدوّا مباينا.

---

[1]- الجاحظ، الرّسائل، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979، ج1، الصّفحات337-347-367.

والحاسد لا يزول عن طريقته إلاّ بزوال المحسود عليه عنده. والعداوة تحدث لعلّة فإذا زالت العلّة زالت معها. والحسد تركيب لعلّه يحسد عليه فهو لا يزول إلاّ بزواله. ومن هذا قال معاوية رحمه الله: يمكنني أن أرضي النّاس كلّهم إلاّ حاسد نعمة، فإنه لا يرضيه منها إلاّ زوالها.

وأعداء النّعمة إذا شوركوا فيها ونالوا منها تزحزحوا عن عداوتها، وكانوا من أهلها المحامين عنها والدّافعين عن حماها.

وحسّاد النّعمة إن أعطوا منها وتبحبحوا فيها آزدادوا عليها غيضا وبها إغراء ومن الدّليل على أنّ الحسد ألم وأذى وأوجع وأوضع من العداوة، أنّه مغرى بفعل اللّه عزّ وجلّ، والعداوة عارية من ذلك لا تتّصل إذا آتّصلت إلاّ بأفعال العباد. ولا يعادى على فعل اللّه تباركت أسماؤه. ألا ترى أنّك لم تسمع أحدا عادى أحدا لأنّه حسن الصّورة جميل المحاسن، فصيح اللّسان حسن البيان.

وقد رأيت حاسد هذه الطّبقة وسمعت به، وهم كثير تعرفهم بالخبر والمشاهدة.

فهذا دليل على أنّ الحسد لا يكون إلاّ عن فساد الطّبع وآعوجاج التّركيب وآضطراب السّوس.

والحسد أخو الكذب يجريان في مضمار واحد، فهما أليفان لا يفرقان وضجيعان لا يتباينان.

والعداوة قد تخلو من الكذب ألا ترى أنّ أولياء اللّه قد عادوا أعداء اللّه إذ لم يستحلّوا أن يكذبوا عليهم؟ !

والحسد لا يبرأ من البهت، وكيف يبرأ منه وهو عموده الّذي عليه يعتمد، وأساسه الّذي به البناء يعقد. وأنشد:

كضرائر الحسناء قلن لوجهها كذبا وزورا إنّـه لدميـم

والحسد نار وقوده الرّوح، لا تبوخ أبدا أو يفنى الوقود. والحسد لا يبلى إلاّ ببلى المحسود أو الحاسد. والعداوة جمر يوقده الغضب، ويطفئه الرّضا، فهو مؤمّل الرّجوع مرجوّ الإنابة.

فإن قدح -جعلني اللّه فداك-، بالحسد قادح فيما أؤلّفه من كتابي لك، وسبق إلى وهمك شكّ فيه، أعلمتني النّكتة الّتي قدح فيها، ثمّ قابله بجوابي، فإنّي أرجو ألاّ تحتاج إلى حاكم عند تجاثي القولين بين يديك، لعلوّ الحقّ على الباطل ودموغه إيّاه.

والحسد أذلّ نفسا من أن يجاثي أحدا والعداوة إنّما قدّمت عليه لأنّها عزيزة منيعة.

ولم نر الحسد أمر به أحد من العرب والعجم في حال من الأحوال ولا ندب إليه ونبّه عليه. وقد نبّه على العداوة وفصل بين أحوالها بما قد بيّنّاه فظهر فضلها على الحسد بذلك.

التحليل

لقد أخذ هذا النصّ من رسائل الجاحظ وتحديدا من الجزء الأوّل. وقد بسط فيه المؤلّف أطروحة أساسيّة مدارها على الفرق بين العداوة والحسد مدّعيا في ذلك أنّه الأوّل في هذا الفن بدليل قوله "هذا كتاب أطال اللّه بقاءك- نبيل بارع فصل فيه بين الحسد والعداوة ولم يسبقني إليه أحد"، فأبو عثمان واع أشدّ الوعي بما سيضيفه خابر أشدّ الخبر بما سبقه من أقوال في مسألة الفرق بين العداوة والحسد، وهذا دليل على أنّ نهج الكتابة عند أبي عثمان نهج تأسّس على معيار عقليّ وأقيم على قانون التّثبّت من السّابق وتقليب النّظر فيه، حتّى يبني اللاّحق وتكون إضافته بيّنة واضحة.

وهذا ما يجعلنا نعتبر أبا عثمان زَمَنَ يكتب، إنّما يقيم لقارئه حسابا فيصنعه صنعا متصوّرا ويحضره حضورا متخيّلا، لأنّ إحضار طرف المخاطَب يوجّه سير الكتابة ويحدّد موضوعاتها ويلزم بقواعدها، حتّى لا يذهب الكلام في شعاب موحشة تضيع لفظه وتهتك ستر دلالته.

وبعد أن أحضر الجاحظ للقول مسارا طلب فيه ودّ القارئ، من خلال اعترافه أنّ الموضوع المطروق جديد طارئ، فثبّت الزّعم وأماط اللّثام عن الشّكوك، تأسّست للنصّ قاعدة مكّنته من أن يكون محضنة يبسط داخلها أبو عثمان إشكالات قوله ويحلّل مقتضياتها.

أ-المحاجّ آلاته ووظائفه:

إنّ البحث في مواقع المحاجّ وآلاته ووظائفه ضمن مسار حجاجيّ معيّن يكشف ما يسمّى في علم الخطاب بضبط استراتيجيّات القول ومختلف سياساته.

ولمّا كان المحاجّ، في أيّ مسار حجاجيّ، إنّما يعتمد آلات تسمّى حججا، فرّعت الغاية إلى مظهرين بآختلاف سياقات القول وتنوّعت بتنوّع المقاصد منه:

(◆) الحمل على الإقناع (La persuasion)

إنّ إدراك هذه الوظيفة جليّ في هذا النصّ الذي طرح في الجاحظ قضيّة الفرق بين العداوة والحسد، فجعل الحسد مفطورا جبليّا مغروزا في الطّبع لا ينقضي بانقضاء الدّافع إليه بل انقضاؤه مشروط بزواله في ذاته فهو على حدّ عبارة أبي عثمان: "موكل بالأدنى فالأدنى والأخصّ بالأخصّ".

وقد اعتمد المحاجّ وهو صورة من الجاحظ منه إليه ينوبها وتنوبه وتتقمّص أقنعته، جمعا من الحجج بها يقوى مسار الحجاج ويثبت في اتّجاه قيمته المدار، نعني الحمل على الإقناع، وقد تفرّعت الحجج إلى نوعين أساسيّين.

◆) صنف الحجج النّقليّة: وقد أدّتها الأحاديث والأخبار والأشعار

◆) الحجج العقليّة: اعتمدت القياس آلة والمنطق وسيلة، فكانت المقارنات وكان أسلوب المقايسة ممّا جعل القيمتين: (العداوة

والحسد)، ينتظمان داخل جدولين ويوزّعان على أصلين نعني الطّبيعيّ المجبول والثّقافيّ المكتسب.

وقد سار نظام الحجاج في هذا النصّ سيرا متوازيا، إذ يبسط الجاحظ القيمة فيحلّل مظاهرها ويحدّد استتباعاتها ويتقرّى مآلاتها، ثمّ يأتي بالقيمة الموازية ليباشرها بالطّريقة نفسها ويعالجها بالمنهج ذاته.

وهذه الهندسة الشّكليّة الّتي أدار عليها الجاحظ نصّه داخلة في إطار ما أسميناه استراتيجيا الخطاب الّتي قامت عنده على تصوّر فضائي (spatial) يقسّم الكلام في المسائل تقسيما متفاضلا ويجريه إجراء متقاطبا.

واستدعاء الحجج يدعو أن يكون المحاجّ عارفا بالمشهورات والمشهورات هي القيم المشتركة الّتي تحظى بمعرفة الجميع، فإذا استحضرت في سياق معلوم اتّخذت لدى السّامع/ القارئ، مكانة في ذهنه وحملته على الإقناع.

والمشهورات في هذا النصّ اضطلعت بتأديتها الحجج النّقليّة كلّها، فالأحاديث والرّوايات والأشعار هي الثّوابت، لها مكانة في ذات العربيّ، يستأثر بها سمعه وتتلقّاها ذائقته إذعانا واستجابة، لذلك كان أبو عثمان مستحضرا لها في غاياتها متوسّلا بها في مقدّراتها حملا على الإقناع واستدراجا للسّامع / القارئ، حتّى تحصل بينهما ثقة ما اعتبره أمرا نبيلا طارئا نعني فصله بين العداوة والحسد.

وقد عمد الجاحظ، في مساره الحجاجيّ، إلى خطّة حجاجيّة تعتمد تعيين الظّاهرة في أصلها ثمّ ربطها بمتعلّقاتها من صفات وأحوال ومظاهر ثمّ حدّها وتعيينها وهي اسس منهاجيّة تدلّ دلالة قطعيّة على انّ فحص الظّواهر عند الجاحظ لا يتمّ إلاّ عبر آلة العقل ومن خلال ضوابطه.

وهذه المراحل الثّلاث فيها إضمار من الجاحظ بيّن يتمثّل في ضرورة جعل العقل اساس كلّ معرفة وآلة كلّ مبحث.

فالعقل إنّما هو الملكة الأساسيّة والوسيلة الجوهريّة في تفكير المعتزلة الّذين جعلوه أصل كلّ معرفة ونبراس كلّ علم، ينير لهم حلكة المشكل ويكشف لهم عتمة الملغز.

وما الحجج الّتي اعتمدها الجاحظ سوى آلات تدعم المسار العقليّ، وفي هذا الإطار تطرح مسالة جوهريّة تتمثّل في احتجاج أصحاب العقل بالنّقل وحتّى ندقّق هذا المشغل، نقول إنّ النّقل عند جماعة العقل والمتكلّمين عامّة يستحضر وقد حوّلته رؤى المتكلّم لغاية أراد إصابتها أو مآل أراد أن يحلّ فيه.

فالمعتزلة فرقة من فرق أهل الكلام لا ترفض النّقل بقدر ما تستعمله حجّة على العقل ودعما له، لذلك كان الجاحظ وهو المعتزليّ لا يرى مانعا في الاستناد إلى حجج نقليّة بوصفها مشهورات تعلّق بوظيفة الحمل على الإقناع وتوصل إلى إدراكها.

(◆◆) الاقتناع La conviction

لقد ميّز علماء الخطابة والحجاج بين الحمل على الإقناع: (persuasion) والاقتناع: (conviction)، إذ من سمات الاقتناع أنّه يكون عقليًا وأساس الإذعان وأصل الحجاج أمّا الحمل على الإقناع فهو قائم على ليّ الرّقاب حتّى تذعن وتطيعك: (العنف الرّمزيّ والعنف الحجاجيّ)، لذلك لا يقف المسار الحجاجيّ لدى ابن عثمان عند الحمل على الإقناع وإن كان محطّة أساسيّة ضروريّة في نظام استراتيجيا الخطاب لديه، بل إنّه يعدل عنه إلى الاقتناع وهو أصل الحجاج يقوم على العقل ويتأسّس على التّصديق الإراديّ.

وهذه العمل الّذي ينجزه الجاحظ في خطابه الحجاجيّ، إنّما فيه وعي بمسارات القول وأصول بنائه، **فكأنّ الجاحظ مدرك أنّ القول ما لم يصبح محلّ اقتناع مآله إلى الزّوال ومصيره إلى الأفول**، وآية ذلك في نصّنا أنّ القول يخلص إلى نتيجة كان قد وفّرها مسار خطابيّ كامل. هذه النّتيجة هي عامل الحركة وجُماع التّحوّل الّذي مرّت به مراحل الخطاب فخلدت إلى مآل وسكنت إلى موطن نهائيّ، لذلك

كانت مفاضلة الجاحظ العداوة بقانون أصليّ يميّز بين الصفتين وهذا القانون هو المنفعة والضّرر، فالحسد ضارّ أبدا لأنّه جبليّ طبيعيّ والعداوة ضارّة حينا إن كانت نتائجها غير خيّرة ونافعة أحيانا إن كانت نتائجها خيّرة، لذلك يضرب مثلا مداره على العداوة الحاصلة بين المسلم وغيره في إطار الفتوحات فكأنّ الجاحظ يحتجّ لعداوة مخصوصة تكون مآلتها خيّرة بالاستتباع فهو يحتجّ لصالح نظام معرفيّ دون آخر، كفضل المكتسب على الجبليّ، وبذلك تتّسع حلقة الاحتجاج وتتحوّل علاقتنا بخطاب الجاحظ من مجرّد محمول على الإقناع مجبر على الاعتبار إلى مقتنع بالعقل معتبر بالمنطق وهذا دليل على وجود خلفيّة اعتزاليّة في هذا السّياق المخصوص تتمثّل في مبدإ الإرادة، والإرادة تمكّن الإنسان عامّة من تحديد أفعاله تحديدا عقليّا صارما لا تحديدا نزوعيّا عاطفيّا.

حاصـــل وتتويـــج

لقد بني النصّ على أصل بدا خفيّا يتمثّل في الحدس ببناء مجتمع منشود هو مجتمع أهل الاعتزال، قيمته العقل وأساسه الإرادة الّتي تعتبر بأفعال الكائن وتمنحها مكانة. فخلفيّة الجاحظ الأخلاقيّة واضحة لكنّها خلفيّة اخلاقيّة متعقّلة قائمة على ضرب من التّدبّر ونوع من المراتبة، تمرّ الحركة فيها من الحمل على الإقناع إلى الاقتناع، تعقّبا مرحليّا تنبسط فيه النّفس وتذعن في الأولى وتسلّم تسليما عقليّا لا عاطفيّا في الثّانية، فيشتدّ عودها ويقوى تثبّقها بذاتها.

النص الثاني: الرّغبة والرّهبة أصلا كلّ تدبير[1]

آعلم أنّ اللّه جلّ ثناؤه خلق خلقه ثمّ طبعهم على حبّ آجترار المنافع ودفع المضارّ وبغض ما كان بخلاف ذلك هذا فيهم طبع مركّب وجبلة مفطورة لا خلاف بين الخلق فيه موجود في الإنس والحيوان لم يدّع غيره مدّع من الأوّلين والآخرين وبقدر زيادة ذلك ونقصانه تزيد المحبّة والبغضاء فنقصانه كزيادته تميل الطّبيعة معهما كميل كفّتي الميزان قلّ ذلك أو كثر.

وهاتان جملتان داخل فيهما جميع محابّ العباد ومكارههم والنّفس في طبعها حبّ الرّاحة والدّعة والازدياد والعلوّ والعزّ والغلبة والاستطراف والتّنوّق وجميع ما تستلذّ الحواسّ من المناظر الحسنة والرّوائح العبقة والطّعوم الطّيّبة والأصوات المونقة والملامس اللّذيذة. وممّا كراهيته في طباعهم أضداد ما وصفت لك وخلافه.

فهذه الخلال الّتي تجمعها خلّتان غرائز في الفطر وكوامن في الطّبع جبلّة ثابتة وشيمة مخلوقة على أنّها في بعض أكثر منها في بعض ولا يعلم قدر القلّة فيه والكثرة إلاّ الّذي دبّرهم.

فلمّا كانت هذه طبائعهم أنشأ لهم من الأرض أرزاقهم وجعل في ذلك ملاذّ لجميع حواسّهم فتعلّقت به قلوبهم وتطلّعت إليه أنفسهم. فلو تركهم وأصل الطّبيعة مع ما مكّن لهم من الأرزاق المشتهاة في طبائعهم صاروا إلى طاعة الهوى وذهب التّعاطف والتّبارّ وإذا ذهبا كان ذلك سببا للفساد وآنقطاع التّناسل وفناء الدّنيا وأهلها لأنّ طبع النّفس لايسلس بعطيّة قليل ولا كثير ممّا حوته حتّى تعوّض أكثر ممّا تعطي إمّا عاجلا وإمّا آجلا ممّا تستلذّه حواسّها.

---

[1]- الجاحظ، الرّسائل (رسالة المعاد والمعاش)، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، 1979، ج1، ص ص 102-105.

فعلم الله أنّهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا يتناقدون إلاّ بآلتّأديب وأنّ التّأديب ليس إلاّ بالأمر والنّهي وأنّ الأمر والنّهي غير ناجعين فيهم إلاّ بآلتّرغيب والتّرهيب اللّذين في طباعهم فدعاهم بآلتّرغيب إلى الجنّة وجعلها عوضا ممّا تركوا في جنب طاعته وزجرهم بآلتّرهيب بآلنّار عن معصيته وخوّفهم بعقابها على ترك أمره. ولو تركهم جلّ ثناؤه والطّباع الأوّل جروا على سنن الفطرة وعادة الشّيمة.

ثمّ أقام الرّغبة والرّهبة على حدود العدل وموازين النّصفة وعدّلهم تعديلا متّفقا فقال: " فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرّة شرّا يره".

فإذا كانوا لم يصلحوا لخالقهم ولم ينقادوا لأمره إلاّ بما وصفت لك من الرّغبة والرّهبة فأعجز النّاس رأيا وأخطؤهم تدبيرا وأجهلهم بمراد الأمور ومصادرها من أمّل أو ظنّ أو رجا أنّ أحدا من الخلق- فوقه أو دونه أو من نظائره-، يصلح له ضميره أو يصحّ له بخلاف ما دبّرهم الله عليه فيما بينه وبينهم.

فآلرّغبة والرّهبة أصلا كلّ تدبير وعليهما مدار كلّ سياسة عظمت أو صغرت، فآجعلهما مثالك الّذي تحتذي عليه وركنك الّذي تستند إليه. وآعلم أنّك إن أهملت ما وصفت لك عرّضت تدبيرك للاختلاط.

التحليل

هو نصّ لأبي عثمان الجاحظ أخذ من "رسالة المعاد والمعاش" من الجزء الأوّل من كتاب الرّسائل وتحديدا من الصفحتين 102- 105، طرح فيه الجاحظ مسألة جوهريّة تمثّلت في الرّغبة والرّهبة وعلاقتهما بالتّدبير بوصفه اتّجاها منهما يصنع ومآلا من قانونهما يقدّ.

وقد تركّب النصّ من ثلاث حركات تمثّل في اجتماعها خطّة كتابيّة وسياسة قوليّة سلكها الجاحظ في هذا النصّ حتّى يدعم

أطروحتــه المركزيّــة ويحــتجّ لــصالحها قانونــا أصــلا في التّـدبير والتّحصيل.

وسوف نتابع هذا النصّ متابعة تكشف عن طريقة الجاحظ في بسط المسائل ومعالجتها لأنّ المدار الأصلي في مثل هذه النّصوص على استخلاص منهج التّفكير والخروج بعد القراءة والتّدبّر بمبادئ هذا المنهج بوصفه أصلا موجّها تفكير الجاحظ وقائدا مواقفه.

1- الحمل على الإقناع: أشكاله وآستراتيجيّاته:

لقد قام هذا النصّ على خطّة حجاجيّة (Stratégie argumentative) غايتها حمل القارئ / السّامع على الإقناع وجعل المخاطب محمولا على الاعتقاد في حجّية رأي الجاحظ، مدينا له قائلا بأطروحته الدّائرة على الرّغبة والرّهبة أصليّ كلّ تدبير.

ولمّا كان لكلّ خطّة حجاجيّة أركان وآلات بها تبنى، استحضر الجاحظ من الوسائل ما تعدّد ومن الوسائط ما اختلف وهو ما يحيل إليه النصّ الّذي نبوّبه من جهة فهمنا وفقا للعناصر التّالية:

(♦) <u>الطّبع والجبلّة:</u>

لقد ردّ أبو عثمان حبّ اجتلاب المنافع ودفع المضارّ و بغض ما كان بخلاف ذلك إلى طبع مركّب في النّاس مجبول.

والجبلة هي الفطرة والطّبع وقد جعل ابو عثمان ذلك كلّه " قسمة مشتركة بين الخلق اجمعين" وردّ المحبّة والبغضاء إلى مقولة التّمام والنّقصان. حتّى يجعل ذلك أمرا منسّبا « relativisé » يزيد وينقص بحسب مكانة الشّخص وأهوائه ونزعات نفسه.

فمنطلق النصّ حينئذ قام على مصادرة وتأسّس على رأي مشاع يردّ أفعال العباد إلى الطّبع وينسبها إلى الجبلّة. ثمّ بعد ذلك ينتقل الجاحظ في إطار ما أسميناه بالخطّة الحجاجيّة من دائرة العامّ والمشهور والمتعارف إلى دائرة الخاصّ المميّز. ليخصّ التّمع بالمحبّة والضّرر

بالمكاره ويجعل النّفس في طبعها كارهة الرّاحة والدّعة والازدياد والعلوّ والعزّ والغلبة والاستطراف وكلّها أزواج استطابتها النّفس وسكن لها خلدها. ويسمّي أبو عثمان تلك الأزواج كلّها خِلالا وخصالا عليها دوران الغرائز والفطر وهي في نظره كوامن في الطّبع وجبلّة ثابتة وشيمة مخلوقة.

وبعد أن قدّم أبو عثمان بسطا لخطّته الحجاجيّة الّتي يروم من ورائها حمل سامعه/ قارئه على الإقناع، فتوسّل في ذلك بحجج أدارها على مقولة أساسيّة نعني مقولة الجبلّة والطّبع، انتقل في حركة من النصّ ثانية إلى بيان معالجة الله لهذا الأصل المفطور الّذي جُبلت عليه طبائع البشر، وهذه المعالجة جعلها الجاحظ مقامة على مبدإ التّوفير، حتّى تسكن حواسّهم فيحصل من وراء ذلك تعلّق بين الخلق والمخلوق.

(◆◆) مبدا التّوفير

يبسط الجاحظ في هذا الإطار مسألة جوهريّة تتمثّل في أنّ الله لمّا كان عالما بمصائر النّاس أجمعين، محبّا الخير، ممجّدا النّفع وهي قيم أصيلة ميّزت حسب الجاحظ بين الخالق ومخلوقه، نتج أمر كان مداره – بمفعول علم إلهيّ- على أصل هو التّأديب أمرا ونهيا.

ولمّا كان الأمر والنّهي آلتين في التّأديب أصليّتين وكانت نجاعتهما محدودة في الخلق، كان تولّد التّرغيب في الجنّة وما يتّصل بالجنّة في المخيال العربيّ الإسلاميّ من لذائذ وانتظام عيش وسكينة نفس، وعلّق التّرهيب بالنّار لما اتّصل بالنّار في المخيال العربيّ كذلك من أمور مدارة على العذاب والألم والشّقاء.

فأبو عثمان من خلال قسمة التّرغيب والتّرهيب بوصفهما زوجين عالج بهما الله طبع الحاجة في نفوس العباد، حتّى تكون الأعمال موجّهة وجهة فيها تعقّل للمصير وحدس بمستقبل ما بعد الموت، ربط ذلك بمآلين، مآل علّق به النّفع (الجنّة) ومآل علّق به الضّرر (النّار)، فكأنّه بذلك أراد أن يجعل العباد واعين تدبيراتهم، متعقّلين أفعالهم.

وهذان القيمتان (التّعقّل والوعي) قيمتان أصليّتان في الفكر الاعتزاليّ الّذي منه أبو عثمان بالانتماء والنّسب.

وما يجعل النصّ أكثر وصلا بالخلفيّة الاعتزاليّة هو تصريح الجاحظ بقيمة العدل وهي إحدى قيم خمس كان قد أوردها أبو الهذيل العلاّف: (ت 235هـ) في مواقفه وهي على التّوالي: التّوحيد- العدل- الوعد الوعيد- المنزلة بين المنزلتين- الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر) ومن هذه القيم الخمس نقف في النصّ على ثلاث منها رئيسيّة:

ما أسميناه بالتّسيب ويقابل في سلّم القيم الاعتزاليّة المنزلة بين المنزلتين وقيمة العدل إضافة إلى قيمة الوعد والوعيد المتمثّلة في النصّ في التّرغيب والتّرهيب وذكر الجنّة والنّار فالجنّة من الوعد ومؤدّ إليها التّرغيب والنّار من الوعيد ومؤدّ إليها التّرهيب.

فهذا النصّ أبان فيه أبو عثمان عن أصول مبدإ تفكيره الاعتزاليّ في مباشرة القضايا وطرق المسائل.

2- من الحمل على الإقناع إلى الاقتناع/ من سلطة الأخذ بالقسر إلى سلطة الاقتناع بالرّأي

لقد تحرّك هذا النصّ وفق ما أسميناه خطّة حجاجيّة قامت على مبادئ وتوسّلت بقوانين، كنّا قد عدّدنا أهمّ مظاهرها وهذه الخطّة مرّت بمرحلتين وسلكت مسلكين: مرحلة أولى انطلق فيها الجاحظ من مصادرة أدارها على أنّ الرّغبة والرّهبة أصلا كلّ تدبير وقد احتجّ لذلك بحجج فلسفيّة وأخرى منطقيّة تحمل الإنسان على الاقتناع حملا يصير لديه كالاعتقاد الجازم، فيأخذه بالرّويّة ويسلّم به بالطّبع والعاطفة.

ومرحلة ثانية أقامها الجاحظ على مبدإ الاقتناع بوصفه اتّباعا لرأي اتّباع تعقّل لا أخذ هوًى.

وقد ظهر ذلك جليًا من خلال حركة النصّ الثّانية الّتي جعلها أبوعثمان بمثابة النّتيجة لمساره الحجاجيّ وقد أقامها على مبدأ حجاجيّ أخلاقيّ طرفاه وعظ وإرشاد، حتّى يدلّل للعبد على أنّ الرّغبة والرّهبة أصلان في التّدبير المستغرق بالكلّ وعليهما مدار كلّ شغل وأساس كلّ سياسة عظمت أم صغرت.

حاصـــل وتتويـــج:

إنّ الجاحظ من خلال هذه الحصيلة الّتي أراد أن يغرزها غرزا في جمهوره أضمر بذلك مبدأ أساسيًا يتمثّل في تحويل المتلقّي من مذعن مجبر على الاقتناع إلى مقتنع بما يقدّم إليه عقلا وتدبّرا.

فالجاحظ أدار قيمة الوعظ على مبدإ أساسيّ في تفكير المعتزلة هو في النّهاية سلطتهم نعني العقل.

والنتيجة الّتي خرج بها أبو عثمان هي بمثابة المثل والأنموذج الّذي عليه المستند وإليه تردّ المبادئ والأفعال وهذا الّذي بات اقتناعا لا حملا عليه وصل إليه أبو عثمان من طريق المحاججة والتّدليل والتّفريع ثمّ الاستخلاص والظفر بالنّتائج وهو مسار بالعقل وصل وبمبادئه تقيّدت مراتبه.

فكان النصّ بذلك محكما في بنائه منتظما في مساره يبسط الفكرة ويدافع عن صحّتها ويحمل على الإقناع بها ويقنع من اعتقد فيها إقناع تعقل لا تملّك هوى.

النص الثالث: تعلّم الشك في المشكوك فيه تعلّما[1]

زعم ابن أبي العجوز أنّ الدسّاس تلد وكذلك خبّرني محمّد بن أيّوب بن جعفر عن أبيه وخبّرني به الفضل بن إسحاق بن سليمان فإن كان خبرهما عن إسحاق فقد كان إسحاق من معادن العلم.

وقد زعموا بهذا الإسناد أنّ الأروية تضع مع كلّ ولد وضعته أفعى في مشيمة واحدة.

وقال الآخرون: الأروية لا تعرف بهذا المعنى ولكنّه ليس في الأرض نمرة إلاّ وهي تضع ولدها وفي عنقه أفعى في مكان الطّوق وذكروا أنّها تنهش وتعضّ ولا تقتل.

ولم أكتب هذا لتقرّ به ولكنّها رواية أحببت أن تسمعها ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر وكذلك لا يعجبني الإنكار له ولكن ليكن قلبك إلى إنكاره أميل. وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له وتعلّم الشكّ في المشكوك فيه تعلّما. فلو لم يكن في ذلك إلاّ تعرّف التّوقّف ثمّ التثبّت لقد كان ذلك ممّا يحتاج إليه.

ثمّ اعلم أنّ الشكّ في طبقات عند جميعهم ولم يجمعوا على أنّ اليقين طبقات في القوّة والضّعف.

ولّما قال أبو الجهم للمكّيّ: أنا لا أكاد أشكّ؟ قال المكيّ: وأنا لا أكاد أوقن؟ ففخر عليه المكيّ بالشكّ في مواضع الشكّ كما فخر عليه ابن الجهم باليقين في مواضع اليقين.

1-الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده ، ط2 ، د.ت، ج6، ص ص، 32- 63.

وقال أبو إسحاق: نازعت من الملحدين الشاكّ والجاحد فوجدت الشاكّ أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود.

وقال أبو إسحاق: الشاكّ أقرب إليك من الجاحد ولم يكن يقين قطّ حتّى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد عن آعتقاد إلى آعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شكّ.

التحليل

لقد حظي الشكّ في كتابات الجاحظ بمكانة بارزة ومرتبة جليلة، الأمر الذي دفع النقّاد والمفكّرين المشتغلين بأدب أبي عثمان إلى اعتباره ديكارتيًا قبل ديكارت، ولكنّ هذا الاعتبار لا يخلو في نظرنا من بعض تعسّف، لما بين العَلَمَين من فروق تاريخيّة واختلافات معرفيّة وتباينات منهاجيّة، فالشّك الدّيكارتيّ شكّ تولّد عن تأمّلات في الطّبيعة والأحوال، أنتج ما سمّاه مؤرّخو الفلسفة شكًا منهاجيًا يُجرَى في مواضع الشّكّ ويقتدي بدوافع موضوعيّة غايتها إصابة الحقيقة في مكامنها مقابل ما اصطلح على تسميته شكًا ريبيًا يكون في غير مواضع الشّكّ فهو شكّ لغاية الشكّ.

ونصّ أبي عثمان " **تعلّم الشّكّ في المشكوك فيه تعلّما** " اخذ من كتاب الحيوان من جزئه السّادس، الصّفحات 33-63 وقد بسط فيه صاحبه أطروحة مركزيّة أدارها على بيان فضل الشّكّ في إصابة الحقائق.

1- الإسناد: بنيته ووظائفه:

لقد بني النصّ على مصادرتين أساسيّتين أوردهما الجاحظ من طريق الرّواية.

(•) **إنّ الدّساس تلد**

(•) **إنّ الأروية تضع مع كلّ ولد وضعته افعى في مَشيمة واحدة**

وهذان المصادرتان أتى بهما الجاحظ مسندتين، الأولى لأبي العجوز ومحمّد أبي أيوب ابن جعفر عن أبيه والفضل عن إسحاق بن سليمان.

والثّانية أنميت إلى ضمير الغائب الجمع "زعموا" فأبو عثمان بسط المصادرتين بسطا عليه سيبني عمليّة النّظر ويعمّم آلة الشّك.

وهذا الفعل الّذي أتاه أبو عثمان يهتدي بمبدإ رئيسيّ في النّظر إلى الأعراض والأحوال والمظاهر والفعال وقد استقام إلى ناظره أنّ تينك المصادرتين لا يتجاوز في إيرادهما مجرّد الافتراض الّذي سيكون عنده مادّة للتأمّل وموضوعا للشكّ يعمل فيهما ويشتغل في فضائهما، لذلك صرّح أبو عثمان بأنّ هذا الّذي ورد من طريق الرّواية ومن جهة الخبر لا يروم من ورائه الإقرار والتّصديق، بل هو عنده رواية أراد للقارئ أن يسمعها منه.

فأبو عثمان أضمر مبدأ رئيسيّا هو إشراك المتقبّل في صناعة الشّكّ بوصفه فعلا يقود إلى معرفة ويوصل إلى اليقين ومن ثمّة قام منهج أبي عثمان على ثلاثة أقطاب واهتدى بثلاث مراحل.

(◆) <u>المرحلة الأولى:</u>

مرحلة المصادرة الّتي أجريت في النصّ بطريقة الرّواية ومن جهة الخبر وصيغت صوغا يقول بأصول الإسناد وهي سنّة قديمة لدى العرب بها تطوّرت معارفهم وتنقّلت مآثرهم ومن طريقها رُسّخت مناهجهم قبل عصر التّدوين وبعده.

فكأنّ الجاحظ أراد من خلال مناوشة الرّوايات تقريض سلطان الدّراية الّتي آلتها العقل ومؤسّستها الكتابة.

فالنّظر في الرّواية يدعو إلى إرجاع مادّة المرويّ إلى رؤية موضوعيّة تقتدي بالتّجربة وتتوجّه بالاختبار.

(◆) <u>المرحلة الثّانية:</u>

وهي ثانية مراحل الشّك الّتي تكون عند أبي عثمان أمرا تاليا على ما سمّاه "الحدس" وهذه التّسمية نستخرجها من جهة قوله " ليكن قلبك إلى إنكاره أميل".

وهذه المرحلة الثّانية هي معرفة مواضع الشكّ والحالات الموجبة له، ومعرفة مواضع الشكّ وحالاته لا تكون إلاّ إذا عزم القائم بالشكّ على متابعة ما ورد على أسماعه وما حصل له من طريق الرّواية وهذه المرحلة الثّانية هي مرحلة اختباريّة ينظر فيها الشّاك في موضوع الشّكّ نظرة موضوعيّة تتخلّص من الحدوس العاطفيّة تخلّصا لا نقول في شأنه إنّه تخلّص نهائيّ بل نسبيّ.

إنّ هذه المرحلة، زمن تتمّ، يحصل بها اليقين وتصاب من خلالها الحقيقة. وإصابة الحقيقة أمر ناتج عن التّوقّف إزاء الظّاهرة المشكوك فيها والتّثبّت من مدى صحّتها.

فكأنّ اليقين هو وليد مراحل متفاعلة متنامية حلقاتها في حركة متدرّجة، فكلّما بدت المسافة بين الشّاكّ وموضوع شكّه كنّا في إطار الحقيقة أكثر حلولا وبمعدنها أكثر التصاقا.

والابتعاد من الموضوع مرحلة أساسيّة تمثّل المرحلة الثّالثة من مراحل الشّكّ تكون نتيجتها ظفرا باليقين وقربا من الحقيقة.

وقد ميّز الجاحظ بين ضربين من الشّكّ: <u>شكّ يكون في مواضعه</u> سمّاه المحدّثون " شكّا منهاجيّا" يثمر خصبا يسمّى يقينا أو حقيقة وضرب ثان من <u>الشكّ يكون في غير مواضع الشّكّ</u> ويسمّى عند المحدثين " شكّا ريبا" لا تبلغ به الحقائق ولا تدرك من خلاله اليقينيّات.

فالجاحظ واع بقيمة الشّكّ بوصفه آلة وركنا جوهريّا في الحصول على اليقين. أمّا المرحلة الثّالثة الّتي تكون بدايتها ابتعادا عن موضوع الشكّ، فسميت: <u>مرحلة اليقين</u>، حيث يصبح الشّاكّ مدركا موضوعه إدراكا عقليّا وعارفا به معرفة موضوعيّة، فكأنّ إدراك

اليقين لا ينبني على الحدث وإنّما ينبني على المطلقات الّتي لا نحتاج إلى شكّ مرّة ثانية.

2- تمثيليّة النصّ للنزعة العقليّة عند قدامى العرب المسلمين:

لقد شهدت الحضارة العربيّة الإسلاميّة في مختلف حقب تطوّرها نزعتين فكريّتين:

(◆) نزعة أولى، سندها نقليّ تنظر إلى المسائل العقدية والقضايا الشّرعيّة نظرة لا تفارق مرجعي القرآن والسنّة وقد عرف أصحاب هذا المذهب بأهل "السنّة والجماعة أو النقليين".

(◆) نزعة ثانية سندها عقليّ تنظر إلى المسائل العقديّة الشّرعيّة نظرة تحتجّ بالعقل وتجعله فيصلا في استخلاص الأحكام.

وقد قاد هذا التّوجّه أهل الكلام بمختلف فرقهم معتزلة وأشعريّة وماتاريديّة وصفريّة ومرجئة.

والسؤال الّذي يطرح في هذا الإطار المخصوص يتعلّق بحدود كلا التّوجهين: **فهل إنّ أهل السنّة والجماعة وهم المستندون إلى المنقول قرآنا وسنّة لا يعتمدون العقل؟ وهل إنّ أصحاب الكلام وهم المستندون إلى العقل لا يعتمدون المنقول ولا يحتجّون به؟**

وللإجابة عن هذين السّؤالين، نقول إنّ العقل بمفهومه الأنثروبولوجيّ الموسّع إنّما هو قسيمة مشتركة بين كلّ البشر لكنّ طرق استعماله ووظائفه هي الّتي واقع فيها الاختلاف.

ولمّا كان ذلك كذلك وجب أن نعيد النّظر في مفهوم العقل ومجالات استعماله وحدوده لدى أصحاب المذاهب والفرق، إذ إنّ أصحاب النّقل ينتجون خطابا نقليّا ذا معقوليّة تتماشى ومنطلقاتهم الّتي عليها بنيت الأحكام وتأسّست الاعتبارات، لذلك جاز أن نعتبر أنّ **داخل المنقول معقولا وأنّ داخل المعقول منقولا**، وبذلك ينتج لنا حاصل ينسّب نظرتنا إلى حدود العقل في كلا المنظومتين، لتغدو

العلاقة بين النّقل والعقل علاقة متفاعلة هي من أصل الفكر العربيّ الإسلاميّ الّذي نشأ مذ أطواره الأولى متحرّكا حركة حرّة أفرزت خصبا نمى المعارف وكثّر آفاق التّأويل.

حاصـــل وتتويـــج:

إنّ هذا النصّ يعتبر شاهدا على تنازع المذهبين العقليّ والنّقليّ تنازعا أخصب عند أبي عثمان "شكّا منهاجيّا" انطلق من المصادرة وتوسّط بالنّظر ومعرفة مواضع الشّك وحالاته الموجبة له وانتهى بتحصيل اليقين الّذي هو حاصل التّفاعلات المعتملة داخل كلّ المرحل السّابقة والأطوار السّالفة.

النص الرابع "في البلاغة"[1]

قالوا: وذكر محمّد بن عليّ بن عبّاس بلاغة بعض أهله فقال: إنّي لأكره أن يكون مقدار لسانه فاضلا على مقدار علمه كما أكره أن يكون مقدار علمه فاضلا على مقدار عقله.

وهذا كلام شريف نافع فآحفظوا لفظه وتدبّروا معناه، ثمّ آعلموا أنّ المعنى الحقير الفاسد والدنيّ السّاقط يعشّش في القلب ثمّ يبيض ثمّ يفرّخ، فإذا ضرب بجرانه ومكّن لعروقه آستفحل الفساد وبزل وتمكّن الجهل وقرح فعند ذلك يقوى داؤه ويمتنع دواؤه، لأنّ اللّفظ الهجين الرّديّ والمستكره الغبيّ أعلق بآللّسان وآلف للسّمع وأشدّ آلتحاما بالقلب من اللّفظ النّبيه الشّريف والمعنى الرّفيع الكريم. ولو جالست الجهّال والنّوكى والسّخفاء والحمقى شهرا فقط لم تنق من أوضار كلامهم وخبال معانيهم بمجالسة أهل البيان والعقل دهرا، لأنّ الفساد أسرع إلى النّاس وأشدّ آلتحاما بآلطّبائع والإنسان بآلتّعلّم والتّكلّف وبطول الاختلاف إلى العلماء ومدارسة كتب الحكماء يجود لفظه ويحسن أدبه وهو لا يحتاج في الجهل إلى أكثر من ترك التّعلّم وفي فساد البيان إلى أكثر من ترك التّخيّر.

وممّا يؤكّد قول محمّد بن عليّ بن عبد اللّه بن عبّاس قول الحكماء حين قيل له: متى يكون الأدب شرّا من عدمه؟ قال: إذا كثر الأدب ونقصت القريحة.

وقال بعض الأوّلين: "من لم يكن عقله أغلب خصال الخير عليه كان حتفه في أغلب خصال الخير عليه". وهذا كلّه قريب بعضه من بعض.

---

1 - الجاحظ، البيان والتّبيين، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بيروت، طبعة دار الجيل، ج1، ص ص84-87.

وذكر المغيرة بن شعبة عمر بن الخطّاب رحمه الله فقال: "كان والله أفضل من أن يخدع وأعقل من أن يخدع".

وقال محمّد بن عليّ بن عبد الله بن عبّاس: "كفاك من علم الدّين أن تعرف ما لا يسمع جهله وكفاك من علم الأدب أن تروي الشّاهد والمثل".

وكان عبد الرّحمان آبن إسحاق القاضي يروي عن جدّه إبراهيم بن سلمة: سمعت أبا مسلم يقول: سمعت الإمام إبراهيم بن محمّد يقول: يكفي من حظّ البلاغة أن لا يؤتى السّامع من سوء إفهام النّاطق ولا يؤتى النّاطق من سوء فهم السّامع.

قال أبو عثمان: أمّا أنا فأستحسن هذا القول جدًا.

توطئة

لقد أجمع من اشتغل بأبي عثمان على أنّ كتاب البيان والتّبيين، إنّما هو كتاب معلم في تاريخ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في عصرها الوسيط.

وهذا الإجماع متأسّس على ما في الكتاب من مسائل نظريّة مجرّدة ودقيقة اتّصلت بقضايا البلاغة ومسائل الفصاحة أو ما يمكن وسمه بطريقة مجملة نظريّة القول عند العرب: قوانينها وأسسها. ومكانة البيان والتّبيين تقوى عندما نخلص إلى أنّ عنوان الكتاب يستحضر طرفين في الخطاب أساسيّين هما الباثّ والمتقبّل اللّذان مثّلا في علوم الخطاب العربيّة وغيرها مسبارا به تقاس درجة الخطاب بين الطّرفين، فإمّا أن يكون الخطاب اتّصاليّا مفهوما وإمّا أن يكون انقطاعيّا ملغزا.

وكلّ حالة من وضعيات الخطاب تنتج عنها أوضاع من الملاقات معيّنة ولكلّ حالة بلاغة في القول لها شرط ومعيار به يفحص الخطاب وتحدّ توجّهاته.

وقد تأسست نظريّة القول عند قدامى العرب على أمر أساسيّ مداره على الإفهام، فشرط الخطاب عندهم أن يكون مفهما مبيّنا، حتّى يصيب من الذّهن مرتبة ومن العقل منزلة، كما اشترطوا إلى جانب الإفهام الإمتاع، فوصلوا بين الوظيفتين بقانون أسموه المشاكلة يمنع الخطاب من التّيه والضّياع، حتى يحدث التّعادل بين القيمة الجماليّة والقيمة النّفعيّة.

التحليل والتفكيك

آخذ هذا لنصّ من كتاب البيان والتّبيين وتحديدا من الجزء الأوّل، ص ص84-87 وقد انبنى على بيان رؤية الجاحظ للبلاغة بوصفها داخلة في ضبط معايير القول وشروطه وقد بسط فيه أبو عثمان رأيه بسطا تحاوريّا (Dialogique)، فاستحضر بمقتضى ذلك رأي عليّ بن عبد الله بن عبّاس الّذي أنمي إلى ضمير الغائب الجمع: "قم قالوا" وهذه الطّريقة في الاستحضار طريقة راسخة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة الّتي كان أصل الكلام فيها موصولا بالمشافهة، لذلك بقي صداها فاعلا وصوتها منسربا فيما أنتجه عصر التّدوين، إذ إنّ رواسب الرّواية بقيت من طريق شذرات حفظتها الذّاكرة إمّا عبر حنين راود الكاتب أو لغاية معرفيّة تكون نتيجتها دحضا لذلك المنقول مشافهة والمحفوظ صوتا دفينا وصدى بعيدا.

والجاحظ - وهو الحامل لواء الكتابة بوصفها إفرازا من إفرازات فترة التّدوين- ، قرّض خصالها وأزكى منزلتها، لأنّها ضامنة المعارف، محقّقة المنافع، إذ غدت الكتابة شرطا من شروط إقامة تصوّرات أبي عثمان، لذلك عدّ الجاحظ من الأوائل الّذين نظروا إلى بلاغة القلم وقلّلوا من بلاغة اللّسان، إذ الأولى موصولة بالتّدوين أمّا الثّانية فموصولة بالمشافهة.

إنّ هذا التّحوّل إنّما هو تحوّل في عمق المؤسّسة الأدبية.

فالبلاغة الّتي يبسط قواعدها الجاحظ في هذا النصّ، إنّما هي بلاغة القلم لا بلاغة اللّسان.

أقسام النصّ

لقد بني النصّ على ثلاث حركات متنامية الأطوار:

أ- *الحركة الأولى:* هي مقول قول محمّد بن عليّ بن عبد الله بن عبّاس ذكر في بلاغة بعض أهله.

ب- *الحركة الثّانية*: انطلقت بحكم الجاحظ على ما أنمي إليه رواية، فنعت ذلك بالشّرف والنّفع ودعا متقبّله إلى حفظ لفظه وتدبّر معناه، ثمّ أردف هذا الحكم بمسار حجاجيّ تابع من خلاله الجاحظ مظاهر هذا الحكم وكيفيّات الاحتجاج له.

ج- *الحركة الثّالثة*: هي خاتمة مسار البرهنة في شأن البلاغة ورحيق القول ومنتهاه

(**): تحليل الحركة الأولى

لقد انطلق النصّ ببسط رأي محمّد بن عليّ بن عبد الله في بلاغة بعض أهله، إذ اعتبر البلاغة مشروطة بتشاكل مقدار اللّسان مع مقدار العلم.

وهذا الرّأي فيه إقرار بأنّ شرط البلاغة ليس مقصورا على قوّة الطّبع ولا على ذلاقة المنطق، بل طلبا لركن العلم بوصفه وعيا بالقواعد اللّغويّة وتدبّرا لقوانينها.

فالقول كما يثبّت ابن عبّاس أمر آخر هو من اقتضاء التّوازن بين اللّسان والعلم، إذ يفترض أنّ الإفراط في العلم على حساب مقدار العقل يعتبر هنة تشين البليغ وتحطّ من سطوته أمّا ما يدعو إليه ابن العبّاس فهو أن تكون الملكات ما تعلّق منها باللّسان وما

تعلّق منها بالعلم وما تعلّق منها بالعقل متشاكلة متوازنة لا يفوق فيها طرف الآخر.

وهذا الموقف هو الّذي سيجبر الجاحظ على تبنية والدّفاع عنه، فتوسّل في ذلك بحجج منها الملموس ومنها المجرّد، حتّى يحمل سامعه/ قارئه على تصديق مزاعمه وتبنّي مواقفه.

(**) تحليـــل الحركـــة الثّانيـــة:

لقد صدّرت الحركة الثّانية بإخبار مداره على أنّ ما ورد على أسماعنا شريف نافع.

ولمّا كان القول شريفا نافعا وجب على المتقبّل أن يحفظه. معنى ذلك أن يتمسّك به لندرته ولجمعه بين قيمتي الجمال والنّفع من ناحية ثانية، ولكنّ الجاحظ لمّا كان مدينا بالعقل آلة وبالشك وسيلة دعا متقبّله إلى ما أسماه قيمة التّدبّر القائمة على الفحص والتّثبّت والمراقبة، حتّى يتحوّل متقبّل الخطاب من محمول على الإقناع يستجيب بالعاطفة لما بسط عليه إلى مقتنع يحكّم العقل ويهتدي بقوانينه.

وقد طلب ودّ القارئ فوضعه بين شرطين، شرط الحفظ والأخذ وشرط التّدبّر. فحدث بذلك فرق بين المعنى الحقير الفاسد الّذي مكمنه القلب وأبان عن فساد هذا القول ومضارّه خصوصا وقد فاز بهذا المعنى طائفة سمّاهم الجهّال والنّوكى والسّخفاء والحمقى، وبين الكلام الشّريف الّذي يحمله أهل البيان والعقل، إذ معاشرتهم تحرّك في المخلوق ملكة هي ملكة عارفة متبصّرة، نفعها حاصل وأثرها ملحوظ.

ولمّا كان الجاحظ قائلا بالتّشاكل والتّوازن بين ملكات الإنسان الّتي برهن عليها بقول استحضره من قياس الرّواية لابن عبّاس فتبنّاه واحتجّ له وأورد رأيا آخر نسبه إلى الحكماء مداره على أنّ الأدب يكون شرّا عندما يكثر وتنقص القريحة، فكأنّ الجاحظ يقول

بضرورة توفّر القريحة في ضوء نشاط حركة أدبيّة وكتابيّة لا في ضوء كسادها.

وحتّى يقوّي الجاحظ احتجاجه لرأي ابن عبّاس، تراه يحكّم الأمثال يستحضرها من طريق ما قاله الأوّلون من تمجيد للعقل ولكنّها عنده حجج جارية، حتّى يثبّت في متقبّله زعما زعمه أو رأيا رآه.

وهذا المسار الّذي كثيرا ما نجده مسرودا في أغلب كتابات أبي عثمان: (بسط الرّأي المقابل- الحكم في شأنه- البرهنة على صحّته- دحض نتيجته...)، إنّما هو حاصل يدلّ على أنّ الكلام عند أبي عثمان منازل ومراتب يبنى أعلاها على مراعاة العقل والمتقبّل وهو الشّرط الأساسيّ في كلّ إبلاغ مهما كان نوعه ومهما اختلفت شبكاته ومادّة صياغته والمتقبّل في نظريّة القول عند العرب القدماء أساسيّ في دورة الكلام ينمى إليه ويعلّق به، فشرط نجاحه موصول به، لذلك كان شرط البلاغة عند الجاحظ متمثّلا في أن يأتي السّامع من النّاطق مرتبة وأن يأتي النّاطق من السّامع منزلة.

فالعلاقة قائمة على الجدل جيئة وذهابا بين قناة البثّ وقناة التّقبّل برباط الإفهام. فكأنّ الجاحظ أراد أن يبني شروطا لقيام القول ويرسم حدودا لا تتعدّى هذه الشّروط، قائمة على ضرب من التّفاعل بين أصلي الخطاب نعني بائه ومتقبّله.

(***) الحركة الثّالثة

وهي خاتمة مسار البرهنة، انبنت على منطق تسبيبيّ لا ينفي، في تحديد مفهوم البلاغة، الطّبع وسلاسة اللّسان وقوّة القريحة، بل يدعم وجود ذلك كلّه بعقل فاحص ودربة متمكّنة تجعل القول وبلاغته عملين واعيين متبصّرين قائمين على سلطان المكتوب قوانين وتصاريف.

تأليفيّة عامّة حول خصائص العقل ومجرياته ونظام البرهنة وآستراتيجيّاته لدى الجاحظ خاصّة و في فضاء العصر العربيّ الإسلاميّ الوسيط عامّة:

إنّ الحديث عن منزع عقليّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة يقودنا إلى استحضار ما بدا مقابلا له متوازيا معه نعني المنزع النقليّ، وقد بدا لنا في غضون البحث أنّ الحدود بين العقل والنّقل حدود واهية، إذ إنّ داخل المعقول منقولا وداخل المنقول معقولا فعالِم النّقل يحتجّ بحجج العقل فيشكّ ويراتب ويحكّم ويجرّح ويعدّل.

والمثال على ذلك ما سلكه ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث عندما ردّ على أهل الرّأي فيما اختلف من أحاديث وأشكل من روايات وقد يستخدم أهل العقل النّقلَ (القرآن- السنّة- الشّعر الجاهليّ...).

وما يجب أن نعيه في بحثنا هذا أنّ الفرق بين المنزعين كامن في كيفيّة تعامل أهل النّقل مع العقل وأهل العقل مع النّقل. فالعقل عند النّقليّين مأسور بحدود النّقل ومن ثمّة كانت تأويلات أهل النّقل تأويلات محدودة بما تقتضيه أخلاقيّة التّأويل النّقليّ وما تمليه شروطه.

وفي إطار التّنازع بين هذين المذهبين النّقليّ والعقليّ، نشأ تفكير أبي عثمان دالاّ على وجهة في التّأويل مختلفة اعتبر فيها العقل آلة أوّليّة يمكن أن يمارس حركته دون كبح أو حدّ، ليصيب من الحقائق ما كان ضامرا لاتدركه معاول الفهم ولا تمسّه مطارق التّأويل، فالجاحظ أسّس عقلا متحرّكا مغامرا مسائلا كانت مظاهره بادية في فتوحات جماليّة ومنهاجيّة جسّدتها كتاباته ونهضت بها مؤلّفاته.

وحتّى نجعل الأمر أكثر تأصيلا- ونحن نتحدّث عن طبيعة هذا العقل النّاشئ في فضاء الحضارة العربيّة الإسلاميّة - ، لا بدّ أن نستحضر ما بدا من تصنيفات للعقول في الفكر العربيّ المعاصر، انجزها مفكّرون معاصرون.

فمحمّد عابد الجابريّ، في مشروعه حول تكوين العقل العربيّ، وضمن حديثه عن بنية العقل العربيّ، جII، يذهب إلى أنّ العقل العربيّ عقول حدّها بثلاثة أنظمة: **النّظام البيانيّ- النّظام العرفانيّ- النّظام البرهانيّ.**

وكلّ عقل من هذه العقول فتح ضربا من التّصوّرات معيّنا وصنفا من المعتقدات معلوما، ولكنّ عيب الجابريّ في هذا التّصنيف كامن في كونه أوهم باتّباع المنهج التّكامليّ والمنحى الشّموليّ، لكنّه سقط في التّجزيئ والاقتطاع: (انظر نقد هذه النّاحية: طه عبد الرّحمان" **تجديد المنهج في تقويم التّراث**")، إضافة إلى اعتباره أنّ العقل العربيّ شعب متفاصلة لا يداخل فيها العرفان البيان ولا البيان البرهان!! والحال أنّ هذه الأنظمة غير متفاصلة بل متواصلة تجتمع في إطار عقل جامع، لذلك عدّ الجاحظ حلقة مخصبة من حلقات هذا الفكر المتحوّل الّذي حصلت فيه نقل أهمّها نقلتان:

(◆) الانتقال من المشافهة إلى التّدوين أي من سلطة الأذن إلى سلطة العين ومن سلطة اللّسان إلى سلطة القلم وهذا الإفراز حتّمته حركة المجتمع العربيّ الإسلاميّ الّذي بدأ يتشكّل تشكّلا جديدا في إطار مقتضيات المدينة العربيّة الّتي من خصائصها النّظام والتّمييط.

(◆) تولّدُ أسئلة جديدة لم يكن للحضارة العربيّة الإسلاميّة لها بها بد قبلُ، زمن سلطة المشافهة وقبل عصر التّدوين واستقرار مؤسّسة الكتابة وهذه الأسئلة الطّارئة منها العقديّ ومنها الجماليّ ومنها المعرفي.

ومن ثمّة كان لزاما على أبي عثمان أن يختصّ بجمع من الفضائل أهمّها:

أ- **المنهج العلمي التّجريبيّ:** وأهمّ خصائصه الموضوعيّة والشّكّ والتّجربة الّتي من أهمّ مقوّماتها: الاستقراء والموازنة والتّرتيب والتّعديل والتّجريح والاستنباط.

ب- **استبطان العقل الاعتزاليّ**: من خلال أهمّ مبادئه وأركانه ممّا قوّى مرجعيّة الكتابة لديه.

ج- **الخصائص الفنيّة**: وقد بدت هذه الفضيلة من خلال الأنظمة القوليّة القائمة على المراجعة والتثبّت من الإرث عبر إعادة صهر ثوابته وإعادة إخراجها وفق بلاغة المكتوب.

إنّ خصائص العقل ومجرياته في عصر الثّقافة العربيّة الإسلاميّة الوسيط كما ترجمتها النّصوص المختبرة من مؤلّفات الجاحظ، كانت خصائص جامعة وسمت ذاك العقل بالحركة والتّحوّل الدّائمين.

وهذا المبحث قد تضيق دونه صحائف قليلة، لتتّسع له أطاريح يقصر عنها المقصد ولا تأتيها عزائمنا في إبّانها، نظرا إلى ما قد يتملّك المرء في مثل هذه المباحث من رهبة هي طبع مغروز في كلّ عمل ريادي وفي ذات كلّ باحث موضوعيّ يقرّ بقصور آلاته عند الاقتضاء ويعترف بحدود معارفه عند الضّرورة .

(2)

محمد بن جرير الطبري

الحقيقة ومسالك الإثبات

مقدّمـة في علم التفسير وقضايا التأويل

لقد مرّت على التّفسير علما من علوم القرآن حقب و أحوال، بدّلت مفهومه وغيّرت وظائفه ووسّعت مجالاته[1] كما مرّت على المفهوم

---

[1] لقد تداولت على التّفسير علما من علوم القرآن مراحل، تبدّل من خلالها مفهومه وانفتحت حقوله على جملة من الأسئلة لم يكن لها وجود قبل أن تستجدّ في الفكر العربيّ الإسلاميّ، حوادث وطوارئ منها السّياسيّ ومنها النّقديّ الجماليّ والفلسفيّ النّظريّ، إذ حدثت بعد وفاة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، من النّاحية السّياسيّة مطالب لم يكن لها وجود قبل ذلك، فجرت انقسامات وتولّد على الاستخلاف، خلاف كما تلبّست مقولات إسلام البواكير بمقولات الإسلام السياسيّ، فلم يعد الائتمار طاعة يرتجى من ورائها الثّواب، بل غدا حدثا يجوّزه من كانت شوكته مشتدّة وعصابته معتدّة (مثال ذلك حادثة التّحكيم وميلاد الفتنة، راجع في ذلك جعيّط (هشام)، الفتنة، جدلية الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، لبنان، د.ت، ينظر منه خاصّة حديثه الدّائر على المدينة: " **ظهور المطاعن على عثمان**"، ص ص 74-96 وكذلك " تولّد الصّراع بين عليّ ومعاوية"، ص ص 173-203).

أمّا من حيث تحوّل المفاهيم النّقديّة الجماليّة والفلسفيّة النّظريّة، فقد انفتح علم تفسير القرآن، بوصفه علما من علوم الدّين الحادثة، على ما أنجز في حقل العلوم الأدبيّة والبلاغيّة من فتوح نظريّة أصبح بمقتضاها المعنى - وهو معقد الانشغال لدى المفسّرين- ، طبقات ودرجات كما صارت الحقيقة عتبة تتجاوز إلى منتهى أصيل، نعني المجاز والاستعارة (الجرجانيّ (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمّد شاكر، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، 1984 م، وكذلك صمّود (حمّادي)، النّسق العقديّ والنّسق اللّغويّ عودة إلى مسألة النّظم، ضمن كتابه من تجليّات الخطاب البلاغيّ، دار قرطاج للنّشر والتّوزيع، ط1/1999 ص ص 31-85).

انّ التّحوّل الّذي طرأ على الفكر العربيّ الإسلاميّ، علوما دينيّة وعلوما نقديّة جمالية وفلسفيّة نظريّة، أثّر تأثيرا مباشرا على سياقات النصّ التّفسيريّة، فعدّد معناه وفرّع مذاهب النّظر فيه.

راجع أصول هذه التّنقلات الحادثة في الفكر العربيّ الإسلاميّ وآثارها في توجيه أنماط التّأويل وأنظمته وتوسيع حقوله ومجالاته، الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، مطابع دار الكتاب العربيّ بمصر، محمّد حلمي المنياويّ، ط1/1962 وخاصّة الجزء

نفسه، في الطّورين الحديث والمعاصر، ضروب من التّبديل صار
بمقتضاها مفهوما يجاوز الحقل الدّينيّ، ليدرك حقولا معرفيّة أخرى،
إذ لم يعد آلة مقصورة، بل غدا منفذا مفتوحا يمدّ الإنسان بأسئلة
تستجمع من أعماقه وتستمدّ من دواخله، يؤوّل بها وجوده ويقرأ من
خلالها ممكنة: نصّا مكتوبا أو قدرا غائما[1].

الأوّل وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن الكريم،
تعريب عليّ حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.

وكذلك الكتّاني (محمّد)، جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ، دار
الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، ط1/1990 وخاصّة الجزء الأوّل في الفكر
القديم.

وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التّفسير ورجاله، قدّم له وذيّله محمّد الحبيب
بالخوجة، دار سحنون للنّشر والتّوزيع، تونس، 1998- 1999 وخاصّة حديثه عن نشأة
التّفسير، ص ص15-20.

[1] لقد طرأ على مفهوم التّفسير في الحقل المعرفي الحديث والمعاصر تبدّل وتحوّل جعله
مفهوما يجاوز الحقل الدّينيّ إلى حقول معرفيّة أخرى كالفلسفة والأنطولوجيا، إذ صار
مقولة تخترق الكائن في كليّته وآلة بها يستطيع أن يجابه طوارئ وجوده الدّنيويّ المعيش
والأخرويّ الممكن.

وقد ألّف المفكّرون الغربيّون في علمي التّفسير والتّأويل قديما وحديثا، مؤلفات شتّى،
بيانها جلّة هذا العلم ودوره في تأويل منزلة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من رموز
وايتوبيّات.

راجع في ذلك تمثيلا لا حصرا

Art, Interprétation, Fédida (Pierre), in Encyclopoedia Universalis, Version 10, (C-D)

وكذلك

Art, Herméneutique, Dupuy (Bernard), op.cit.

وقد طرح المؤلّفان، كلّ داخل نظامه المعرفي، جملة من القضايا النّظريّة اللاّئطة بهذين
العلمين، انميازا وتوحّدا من جهة المنهاج ومن جهة القوانين والأسئلة.

كما تعرّضا إلى مكانة هذين العلمين ودورهما في إقامة الأنساق الفكريّة الّتي يتجاوز
فيها المؤوّل/القارئ، حدود السّطح (الدّائرة التّفسيريّة) إلى الغور النّفسيّ والعمق الرّوحي
والرّافد الرّمزيّ الّذي تختزله العلامات وتكتنزه الحوامل، نصوصا أو ظواهر (الدّائرة
الهرمنيوطيقيّة).

وما انشغال المسلمين بنصّهم يفسّرونة ويؤوّلونة[1]، سوى انشغال بالحقيقة تتابع وتلاحق تصوغها إمكانات وتقولها افتراضات يصير بمقتضاها النّصّ المؤوّل- بوصفه إمكانا تأويليّا لحقيقة لدنيّة هي وديعة في اللّوح المحفوظ، معلّقة، يجلوها النّبيّون أوّلا، ليمكّنوا أتباعهم منها ترشيحا واصطفاء في طور ثان[2] - متعدّدا متكثّرا.

كما يمكن الاستهداء، للموقوف على نكت علمي التّفسير والتّأويل، قوانين ومشاغل، تنظيرا وممارسة في الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر، بالمراجع التّالية:

- Aulagnier (P.castoriadis), **la violence de l'interprétaiton**, P.U.F, Paris, 1975.
- Barthel (P), **interprétation du langage mythique et théologie biblique**, Brill, leyde, 1964.
- Greisch (J), **l'âge herméneutique de la raison**, Paris, éd du Cerfe,1985
- Ortigues (E), **le discours et le symbole**, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Ricœur (P), **Hsitoire et vérité**, seuil, 1955, 3ème èd. Augm.1998.
- Ricœur (P), **le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique**, seuil, 1969.
- Van Esbroeck (M), **Herméneutique, structuralisme et exégèse**, Desclée, Paris, 1969.
- Vattimo (G), **Ethique de l'interprétation**, La Découverte, Paris, 1991.

[1] في الفرق بين التّفسير والتّأويل في الفكر العربيّ الإسلاميّ، راجع الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ص ص 13-22 .

[2] لقد اعتقد أهل الباطن من الشّيعة والمتصوّفة هذا المعتقد وذهبوا هذا المذهب، إذ اعتبروا المؤوّل في تعامله مع النصّ، بمثابة من يبحث عن معنى مخبّإ، دفين الأزل والمطلق، لذلك ليس الكلّ مندوبا لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإمام لدى الشّيعة الإماميّة وفي دائرة القطب لدى المتصوّفة، فهم بذلك يضربون المقولة الدّائرة - لدى المسلمين- ، على قدرة الفرد المسلم على فهم نصّه وفكّ غيبه ما دام نزوله بلغة أهله وبلسان قومه، بيانا ووضوحا، كما يردّون بتصوّرهم هذا على أهل الأثر وأصحاب الرّسوم من الفقهاء والمحدّثين الّذين ادّعوا الفضل والأولويّة في امتلاك الحقّ وحيازة المطلق، لا يكون جلاؤه إلاّ عبر ابصار قلوبهم، لتمسّكهم بالأصل ولأعتقادهم فيه.

راجع مختلف هذه القضايا، الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق) وخاصّة الجزء الثّالث، ومنه ينظر الفصل الخامس (تفسير الصّوفيّة)، ص ص 3-82 وكذلك السليني (نائلة)، التّفسير ومذاهبه حتّى القرن 7 هـ، 13 م، مركز النّشر الجامعيّ، تونس 1999 .

وهـذه الحقيقـة، عمـل علـى تثبيتهـا، منظّـرون غـامروا في حقول التّأويـل تـنظيرا وإجـراء، حتّـى غـدا الـنّصّ المـؤوّل عنـدهم عتبة أولى لا يتجـاوز ذلـك المقـدار، يتخطّاهـا المـؤوّل إلى مجـالات ترحـب وتتّسع بمفعـول مسـاءلات تـأويليّـة تلقـى علـى الـنّصّ يجلّـى بهـا غيمـه ويفك من خلالها خرسه.

ولمّا كانـت التّفسيرات والتّـأويلات، إمكانـات لحقيقة مدفونة في أزل الـنّصّ، مخبّـأة في المطلـق، كـان تعـدّد المـدوّنات التّفسيريّة في مجاري الفكـر العربـيّ الإسـلاميّ، تعـدّدا لا تحصيه الكتب المشغولة بـذلك، بـل تقـدّره وتقاربـه[1] وفي ذلـك دلالـة علـى أنّ الحـدث التّـأويليّ حركـة دؤوب ونمـط مـن المقاربـات الّـتي تتّخـذ فيهـا ظـواهر الوجود وعلاماتـه ورمـوزه، مـادّة لأسـئلة المـؤوّل وحدوسـه، الأمـر الّـذي قضى بتعدّد مذاهب الفكـر الإسـلاميّ ملـلا ونحـلا، أشـياعا وطوائف[2] مدار جميعهـا علـى تفسير الـنّصّ وتأويـل آيـه، إدراكـا للحقيقـة في أصلها ومقاربة للجواهر في نبعها.

وخاصّة حديثها عن التّفسير الإشاريّ، ص ص 51-53. وكذلك حديثها عن التّفسير الشّيعيّ، ص ص 53-58. كما يمكن العودة في الإطار نفسه إلى المقالات التّالية:

Arts, Sunnisme, sufisme, chisme, in Encyclopoedia Universalis, version10, (C-D).

[1] عن كثرة المدوّنات التّفسيرية عددا ومذاهب، راجع في ذلك السلّيني (نائلة)، (مرجع سابق)، إذ قدّمت جدولا أحصت فيه التّأليف وعدّدت الرّجال الّذين لهم علاقة بتفسير القرآن وتأويل سوره، ص ص 26- 29.

كما يمكن النّظر في كتاب الذّهبيّ. (مرجع سابق)، حيث تابع هذا العلم متابعة ترد المدوّنات إلى الأعلام والمدارس وتبين عن كثرة ما ألّف وتعدّد ما صنّف، قديما وحديثا.

[2] عن تفرّع علم التّفسير في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، رجالا وأعمالا، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

- الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق).
- ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التّفسير ورجاله، (مرجع سابق).
- السلّيني (نائلة)، التّفسير ومذاهبه، (مرجع سابق).

ولمّا كان لمذاهب الفرق الإسلاميّة، أثر في توجيه مسارات التّأويل ومآلاته[1] سوف نعنى في مقامنا هذا برصد الأنماط الحجاجيّة وضبط أجلى السّياسات الّتي اتّبعها الطّبريّ وهو يمارس أفعال التّأويل على نص عدّ بإجماع الباحثين شرقا وغربا، عربا وأعاجم، ذا أثر في تحويل الذّهنيّة العربيّة وتبديل تصوّراتها الرّمزيّة والاجتماعيّة والتّنظيميّة والتّصوّريّة، معادا ومآلا[2].

---

[1] عن عقائد الفرق وما صنّفه في شأنها العلماء من مقالات وكتب مفردة تبين عن خطورتها وتكشف عن مكانتها في الفكر العربيّ الإسلاميّ، راجع المؤلّفات التّالية:

- الإسفرائينيّ، كتاب التّبصير في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية عن الفرق الهالكين، تح، محمّد زاهد الكوثريّ، القاهرة، 1955.
- الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تح، هلموت ريتر، ط 3، فيسبادن، 1980.
- البغداديّ، الملل والنّحل، تح، ألبير نادر، بيروت، 1970.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تح، عبد الرّحمان خليفة، القاهرة، 1929.
- الرّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة، سامي النّشّار، القاهرة (د.ت).
- الشّهرستانيّ، كتاب الملل والنّحل، تح، محمّد فتح الله بدران، ط 1، القاهرة، (د.ت).
- القمّيّ، كتاب المقالات والفرق، تح، محمّد جواد مشكور، طهران، 1963.
- الملطيّ، كتاب التّنبيه والرّدّ على أهل الأهواء والبدع، تح، محمّد زاهد الكوثريّ، القاهرة، 1968.
- النّوبختيّ، فرق الشّيعة، تح، آل بحر العلوم، النّجف، 1936.

[2] عن أثر النصّ القرآنيّ في الثّقافة العربيّة، اعتقادات وتصوّرات، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

- أبوزيد(نصر حامد)، مفهوم النصّ، (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثّقافي العربيّ، ط1/1990.
- ياسين(عبد الجواد)، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهيّ السّلفيّ بين النصّ والتّاريخ، المركز الثّقافي العربيّ، ط 2/ 2000.
- **Art, le Coran**, Blachère (Régis), in Encyclopoedia Universalis, Version 10, (C-D).
- Blachère (R), **Le Coran**, coll, Que sais-je ? , P.U.F, Paris, 4e éd, 1976.

إذ يقول، في هذا المقام، ببيان لفظه:

وبمـا أنّ كتـب تفسير القرآن كثيرة كثرة رجالها، عديدة عدد مذاهبها ومدارسها، صنّفت تلك المدوّنات في مجار وبوّبت أدفاق ذاك العلم في فروع ومناح[1] من شأنها أن تسهّل للدارس طريقا وتهدي للسالك رفيقا يجعله يجتاز أهوال الطّريق ومخاطر السّفر في براري هذا العلم الكثيف، المتراكم، رجالا وأعمالا[2].

« Considéré (Le Coran) non comme une simple « Ecriture inspirée », mais comme un message reçu directement de Dieu, le texte coranique a donc été un élément capital dans l'organisation des sociétés musulmanes, du premier siècle de l'hégire à l'époque contemporaine » op.cit.

- صمّود (حمّادي)، من تجليّات الخطاب البلاغيّ، (مرجع سابق)، راجع خاصّة مقال بلاغة Rhétorique في الخلفيّة المعرفيّة للمصطلح، ص ص 101-138، إذ يقول "ثمّ إنّ *القرآن جاء حجّة الحجج ومعتمد كلّ حكم واصل كلّ قضيّة ومرجعها بمنطوق نصّه وظاهر حكمه إلاّ ما أشكل واحوج إلى التّأويل (...) وكان ان أصبح القرآن محور هذه الثّقافة وأصلها المعتمد في الدّين والدّنيا، يؤثّر في كلّ شيء من المعاملات إلى النّظام الرّمزيّ والمخيال...*" ص 116.

[1] لقد هدانا، لتصنيف الفكر الإسلاميّ إلى مجار ثلاثة، ما ذهب إليه محمّد الكتّانيّ في كتابه جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ، (مرجع سابق).
وهذه القسمة- كما سبق أن ألمعنا في المتن-، قسمة إجرائيّة منهاجيّة، إذ إنّ هذه المجاري كثيرا ما يلاحظ تداخلها وتصهارها داخل الحقل المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ وفي إطار الدّائرة التّأويليّة الواحدة. فأصحاب الأثر مثل الطّبريّ يحتجّون بحجج أهل النّظر ويتوسّلون بمناهجهم في التّمثيل والبرهنة والأمر نفسه بالنّسبة إلى أهل النّظر، إذ يستندون في تخريجاتهم وتأويلاتهم آية من الآي أو حكما من الأحكام إلى المرويّات والمأثورات، أقوالا نافذة وتعاليم صارمة ومراجع محكمة.
إنّ تداخل الأنساق باد في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بدوّا ظاهرا، يكشفه تقليب النّظر في النّصوص والمدوّنات الّتي تبني تراث هذه الحضارة.
وهذا التّداخل، إن قرئ قراءة إخصاب وتأويل، تسنّى الوقوف منه على القوانين الجامعة الّتي تتحكّم بها الظّواهر الفكريّة وتردّ إليها النّكت النّظرية داخل نسيج الثّقافة العامّ.

[2] عن كثافة علم التّفسير في الثّقافة العربيّة الإسلامية، رجالا وأعمالا، قديما وحديثا، راجع في ذلك:

- الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق).
- السّليني (نائلة)، (مرجع سابق).

واهتداء بمبدإ التّصنيف والتّنظيم الّذي جرى عليه من سبقنا في فروع المعرفة والعلم، نمثّل على هذا المجرى التّفسيريّ نعني المجرى الأثريّ بعلم برز وعلا وبأثر نفق وجلا، أمّا العلم فهو محمّد بن جرير الطّبريّ[1] وأمّا الأثر فهو جامع البيان في تأويل آي القرآن[2].

إنّ هذا الاختيار التّمثيليّ لا يعني أنّ هذا المجرى لم يشغله، سوى ذاك العلم ولم يندرج داخله، سوى ذاك الأثر[3] وإنّما مردّ ذلك إجماع

- جولدتسيهر (اجنتس)، مذاهب التّفسير الإسلاميّ، ترجمة عبد الحليم النجّار، دار إقرأ، الرّملة البيضاء، بيروت، لبنان، ط1983/2.

[1] عن ترجمة الطّبريّ وصورته في عصره وموقف النّاس منه، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

- العسقلانيّ (ابن حجر)، لسان الميزان، طبع الهند، 1331 هـ، ج 5، ص ص 100-103.

- السّبكيّ (تاج الدّين)، طبقات الشّافعيّة الكبرى، الحسينيّة، ط1/ 1329 هـ، ج 2، ص ص 135-198.

- ابن خلّكان، وفيات الأعيان، الأمويّة، 1299 هـ، ج 2، ص ص 232.

- الحمويّ (ياقوت)، معجم الأدباء، مطبعة عيسى الحلبيّ، 1936م، ج 18، ص ص 40-94.

- الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ج 1، ص 205.

- ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص ص 39-45.

-**Art, Tabari,** in Encyclopoedia Universalis, version 10, (C-D).

-Gilliot (C), **Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse Coranique de Tabari**, Paris, 1990.

- ترجمة الطّبريّ ضمن تفسير الطّبريّ، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2/ 1997.

[2] أبو جعفر (محمّد بن جرير)، (ت 310 هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت ط1/ 1992، 12ج. كما نعتمد مدوّنة الطّبريّ المخزّنة على قرص ممغنط (C-D)، الموسوعة القرآنيّة، الإصدار الدوليّ، شركة الحادي.

[3] لقد اندرج داخل هذا المجرى التّفسيريّ، جمع من الرّجال وكمّ من الأعمال، نذكر أهمّها ونورد أبرزها:

- بحر العلوم لأبي اللّيث السمرقنديّ (ت 379 هـ).

الدّارسين على حاصل مقاده أنّ الطّبري "هو أوّل من فسّر بالمأثور في جامع البيان في تأويل آي القرآن[1] وأنّ تفسيره هو التّفسير الذي له الأولويّة بين كتب التّفسير: أولويّة زمانيّة وأولويّة من ناحية الفنّ والصّناعة) فكان عمدة المتأخّرين ومرجعا مهمّا من مراجع المفسّرين على اختلاف مذاهبهم وتعدّد طرائقهم"[2].

1- في مفهوم التّفسير الأثريّ وقضاياه

أ- مفهومه وحدّه:

لئن اختلف الدّارسون في حدّ التّفسير الأثريّ مفهوما وقضايا[3] فإنّهم كادوا أن يجمعوا على كونه "يقوم على تعقّب أخبار مرويّة

- الكشف والبيان عن تفسير آي القرآن لأبي إسحاق الثّعلبيّ (ت 427 هـ).
- معالم التّنزيل لأبي محمّد الحسين البغويّ (ت 510 هـ).
- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطيّة الأندلسيّ (ت 546 هـ).
- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء الحافظ بن كثير (ت 774 هـ).
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن لعبد الرّحمان الثّعالبيّ (ت 876 هـ).
- الدرّ المنثور في التّفسير المأثور لجلال الدّين السّيوطيّ (ت 911 هـ).

ولمّا كانت ضرورات المنهج تقضي أن نختار المثّل من تلك الأعمال والرّأس من أولئك الرّجال، وقع اختيارنا - أسوة بإجماع أغلب من سبقنا في التّأريخ لهذا العلم وتدقيق النّظر فيه أنساقا وقوانين - على الطّبريّ، رجلا وعلى جامع البيان أثرا، لما ينطوي عليه هذا التّفسير من مبادئ وقوانين يمكن انطلاقا منها التّأريخ لهذا المجرى التّفسيريّ المهتدي بالأثر تبنّيا في التّفريع وبالرّواية سندا في التّصحيح، إضافة إلى كونه أوّل الآثار المدوّنة ضمن هذه الدّائرة التّفسيريّة.

[1] لمزيد التّبصّر بما ألّف في هذا المجرى التّفسيريّ الذي يمثّل الطّبريّ رأسه، راجع الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، وخاصّة ج1، ص ص 152-254.

[2] السّليني (نائلة)، التّفسير ومذاهبه، (مرجع سابق)، ص 38.

الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ص ص 209-210.

[3] لملاحظة هذا الاختلاف الدّالّ على التّفسير الأثريّ مفهوما وقضايا، راجع: الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق) وخاصّة حديثه عن جهود هذا النّوع التّفسيريّ ومراحله ونقلاته الّتي تغيّر عبرها مفهومه ووسّعت مجالاته ليحوي علوما غير الّتي أثرت عن

عن الرّسول أو صحابته تفسّر آيا أو تبيّن معنى لفظ قرآنيّ (...) إنّه منهج يستمدّ أسسه من علم الحديث"[1].

وقد شهد هذا الفنّ تحوّلات أدركت مادّته كما لامست منزلته داخل حقول المعرفة الإسلاميّة[2] وليس يعنينا من تلك التّحوّلات تعاقبها بقدر ما تعنينا ثمراتها وآثارها التي خلّفها هذا اللّون التّفسيريّ من قضايا ومشاغل، عندما غدا علما له قوانينه الّتي جعلته يتميّز عن أجواره من المعارف الدّينيّة المتداولة في تلك الحقبة، مثل علم الحديث الّذي حوى هذا العلم وستر مظهره وحجب مفهومه وغيّب استقلاله، زمانا طويلا صيّره فرعا من فروعه وهامشا على متنه[3].

ولم نجد من بليغ الأمثلة على ذلك- أسوة بمن سبقنا في التّأليف في مثل هذه القضايا- ، سوى مؤلّف الطّبريّ جامع البيان الّذي خلص فيه هذا العلم وتمحّض، فاستقام حدّه ووضح مجاله[4].

ب- قضاياه ومشاغله:

يعتبر الأثر الأصوليّ على اختلاف مظاهره وأشكاله مبدأ أساسيّا في الحديث عن قضايا التّفسير الأثريّ ومشاغله[5] نظرا إلى كونه

الرّسول مثل أقوال الصّحابة والتّابعين وإلى أي مدى تعدّ تلك المؤثّرات موصولة بالدّراية أم معلّقة بالرّواية، ص ص 152-154.

[1] السلّيني (نائلة)، التّفسير ومذاهبه، (مرجع سابق) ص 37.

[2] نفسه، وخاصّة حديثها عن تحوّلات هذا الفنّ، نعني علم التّفسير، فبعد أن كان مادّة مدرجة داخل علم الحديث، غدا علما قائما برأسه مفيدا لمعناه، قائلة في بيان هذا التّحوّل الجاري على هذا العلم "*ظهر التّفسير باعتباره علما، لمّا بدا يستقلّ عن سائر المشاغل الّتي لها صلة بالنصّ القرآنيّ*" ص 34.

وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص 44.

[3] عن علاقة علم التّفسير بعلم الحديث ومدى أسر الثّاني الأوّل زمنا، راجع الذّهبيّ، (مرجع سابق) والسلّيني، (مرجع سابق)، وابن عاشور، (مرجع سابق)، وخاصّة ص 44.

[4] لقد خلص التّفسير مع الطّبريّ في جامع البيان، إلى علم ذي قواعد ومبادئ، راجع في ذلك، الذّهبيّ، (مرجع سابق)، السلّيني، (مرجع سابق)، ابن عاشور، (مرجع سابق).

[5] الذّهبيّ، (مرجع سابق)

موجّها – لدى المعتقدين في صحّته والقائلين بشرفه – من موجّهات الفهم وعتبة من عتبات تأويل معاني النّصّ القرآنيّ وتخريج آيه ومكاشفة مقاصده ما ظهر منها وما خفي.

إنّ الاعتقاد في سلطة الأسلاف أصلا وتوابع، مواريث ومأثورات، أحدث آثارا بيّنة في مدوّنات التّفسير بالمأثور من جهة توجيه التّأويل إلى مسالك لها في منابع الأوّلين – رمز الصّفاء والاستقامة والتّمام- ما يبرّرها أو يرشّح قيامها أو يدعم وثاقتها، لذلك كان الأثر هو الأصل في التّخريج حتّى وإن كان مشكوكا في صحيح نسبه إلى من ينمى إليه الخبر أو تردّ إليه الرّواية، سندا في شأن حكمة قرآنيّة أو فضيلة لدنيّة أو قاعدة فقهيّة[1].

وليس التّبسّط في القضايا الّتي يمكن أن تحدث عن هذا النّوع التّفسيريّ تبسّطا مسهبا مطلقا، طلبتنا ومقدّرنا، بل إنّ تلك القضايا المتمثّل أهمّها في سلطان الأثر والسّلف أعمالا وأقوالا توظّف في هذا المقام النّظريّ المخصوص المدار على الحجاج في مجرى الرّواية والأثر، توظيفا ينجلي بمقتضاه أثر تلك المبادئ وصدى تلك القضايا في أنواع

---

[1] تبدو سلطة الرّواية المسندة، شديدة الوقع على تأويلات الطّبريّ بوصفه رأس هذا المذهب. إذ نجد في أسانيده أعلاما اشتهرت أسماؤهم وذاعت ألقابهم، فأدمجوا ضمن "سلسلة الذهب". (مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر)، كما نجد آخرين جهلت أسماؤهم وغابت ألقابهم، فأدمجوا ضمن "سلسلة الخزف". (الكلبيّ عن السدّي عن ابن عبّاس)، فتنسب – رغم ذلك – إليهم روايات وتنمى إليهم أخبار.
وهذا دليل على أنّ للإسناد، وظيفة تتجاوز الظاهر إلى مرتبة غيرها لها علاقة باستراتيجيا المحاجّ، كي يضفي على المرويّ من الأخبار والحاصل من التّأويلات، ضربا من المشروعيّة الرّمزيّة، تجيز نفاق تلك المرويّات وترشّح صلاحها ونفاذ أمرها في الجمهور الّذي يستقبلها وفي المتقبّل الّذي يتلقّاها، وهذه الوظيفة هي الّتي سنعمل على بيان وجوهها واستحصال آليّاتها في بحثنا الحجاج، أنماطه وسياساته، في جامع البيان حيث تكون الرّواية المسندة، حجّة سلطة Argument d'autorité، يقنع بها المحاجّ الطّرف المحجوج أو يبزّه من خلالها.

الحجج المستخدمة وفي أبنية الخطاب المنجزة وفي سياسات القول المتّبعة تجليها نصوص المدوّنات وتطفح بها أنظمتها[1]

2- الأثـر والسّلف ودورهمـا في توجيـه الخطـاب وتلـوين استراتيجيّاته:

لمّا كان المنوال الحجاجيّ الّذي تهدينا بعض تعاليمه في المباشرات، يعتبر الحجاج مقولة لغويّة مركّبة، لها وصل بمقامات الخطاب وسياقاته[2] وليس مقصورا على رصد تقنيّات الخطاب ووسائله الّتي يعمد إليها المحاجّ لدحض رأي أو ترشيح معتقد يقتنع به المخاطب أو يحمل على تجنّبه وآطّراحه[3] كان البحث فيما للأثر والسّلف من أفعال

---

[1] عن أثر سنّة التّقليد **Tradition**، في مسارات الحجاج وفي توجيه أنماط الخطاب عامّة، راجع في ذلك، تمثيلا لا حصرا المراجع التّالية:

-Amossy (Ruth), **l'argumentation dans le discours**,littérature d'idées, fiction, Nathan, Paris, 2000.

-Bonnewitz (Patrice), **la sociologie de P.Bourdieu**, P.U.F, 2e éd, 2002.

-**Fedida** (P) ; op.cit (**Art, interprétation**).

-Mannot (G), **Islam-les sciences religieuses traditionnelles**, in Encyclopoedia Universalis, version 10, (C-D).

[2] عن الحجاج مقولة لغويّة ترشح عنها جملة من الأفعال وينبع منها جمع من الآثار لها علاقة بمقامات التّلفّظ وسياقات الخطاب، راجع:

-Amossy, op.cit.

-Eemeren et Grootendorst, La nouvelle dialectique, traduit par Bruxelles (S), Doury (M) et Traverso (V), traduction coordonnée par (CH) Plantin, édition Kimé,Paris 1996.

[3] نجد ضمن هذا التّصوّر للحجاج، صدى لتعريف بيرلمان، إذ يقول:

« *L'étude de l'argumentation analysera les techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire aux thèses qu'on présente à son assentiment* », in Encyclopoedia Universalis, version 10 (C-D), (**Art, Argumentation**).

انّ هذا المذهب الّذي يحصر الحجاج في دراسة التّقنيّات الخطابيّة الّتي يعمد إليها المحاجّ، لإقناع المخاطب برأي/فكرة او جعله يعدل عنها، ليس كافيا لتعريف الحجاج، مقولة

في توجيه خطابات المؤوّلين النّاتجة عن تفاعل يحدث بين النّصّ المؤوّل وآلاته المفسّرة/الواصفة من جهة كونها جمعا من النّصوص يستحضرها المؤوّل ليجلو بها غيم النّصّ ويدحر بها ضباب معناه ومبنى مجلاه[1] ممكنا، لا بل ضروريّا وشرعيا لأطّراد حضور شكله وجلاء مظهره في هذا النّوع التّفسيريّ المهتدي بالأثر جهة وبالسّلف قاعدة ومستندا في تخريج آي القرآن أو القول فيه برأي.

ولسنا نعتبر الأثر والسّلف حاصلين مدركين، بل نعتبرهما قيمتين مقوليّتين يجرّدان ويجسّدان، دورهما في كونهما سلطتين فاعلتين في الجمهور فعل الرّمز في الذّاكرة يعتقد فيه النّاس تجريدا وتصوّرا دون تبصّر به أو إدراك له[2].

لغوية مركّبة تفعل في تشكيلها فواعل مقامية وسياقية مختلفة، لها أثر في تلوين استراتيجيا المحاجّ القوليّة والمذهبيّة والفكريّة عامّة. فينجرّ عن ذلك ضرب من التّوجيه « Orientation » يخرج بنى القول والفكر عن الحدود المرسومة لها رسما منطقيا مسبقا.

ولعلّ هذا الأمر هو الّذي حدا ببعض من نظّر داخل دائرة هذا العلم، إلى استتان جملة من المراجعات الّتي لم تعد تحصر الحدث الحجاجيّ في إسار المنطق والاستدلال فحسب وإن كان فيه بعض منهما، ليصلوه بدوائر أخرى لها علاقة بمحتمل الوقوع كالعواطف والأهواء والنّوازع.

إنّ هذه الفتوح النّظريّة الّتي ادخلت على حقل النّظريّة الحجاجيّة، حدودا ومجالات هي الّتي كثّرت سبل المقاربة فيها ووسّعت مجالات النّظر داخلها.

راجع في ذلك مثلا مقاربة كلّ من ايمّيرن وجروتندورست التّداوليّة الجدليّة وكذلك مقاربة آموسّي التّداولية المقاميّة. إذ اعتبرت هذه الأخيرة، الحجاج مقولة تتجاوز الألفاظ والجمل، لتلامس تخوم النّصوص والخطابات. بوصفها كلاّ جامعا وحاضنا شاملا مختلف التّقنيّات، لغويّة كانت أم مقاميّة.

[1] عن التّفسير رافدا من روافد توسيع مفهوم النصّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، (مرجع سابق).

[2] عن عمل الرّمز ووظائفه في المخيال والذّاكرة، راجع على سبيل المثال المؤلّفات التّالية:

-Art, Symbole, Jameux (Dominique), in Encyclopoedia Universlais, version 10,(C-D).

وقد تجلّت سلطة الأثر والسّلف في مدوّنات التّفسير بالمأثور كما يدلّ على ذلك نعته استغراقا وعموما وفي جامع البيان مثالنا وأنموذجا، أشكالا ومظاهر كان أهمّها الإسناد "***وهو عبارة عن عمليّة يقوم بها الرّاوي تتمثّل في إنشاء خيط واصل بينه وبين مصدر الخبر وهذا الخيط هو السّند***"[1].

وقد بدا حضور سلطة الأثر والسّلف متجليّا في الإسناد شكلا حاويا، اذ كان "*الاهتمام به أسبق في الحديث النبويّ ونشأته فيه أعظم ممّا هو في الرّواية الأدبيّة*"[2] كما تضاف إلى هذا الشّكل، أشكال أخرى تختلف مرتبة وتتباين منزلة مثل المأثور الشّعريّ واللّغويّ وأقوال الصّحابة والتّابعين وغيرهم ممّن أوكل لهم سلطان الاعتقاد ومؤسّساته الوثاقة والجلّة والرّفعة والهمّة والمكانة والمرتبة[3] لذلك دفع علماء الرّواية وموثّقو الأسانيد إلى استتان شروط تنظّم تداولها وتحدّد مجالاتها وترشّح فاعليها[4] فصنّفوا في ذلك الكتب والتّواليف[5] لكي يحافظوا على مصادر المتح ومنابع الاستجلاب، نقيّة لا يكدّر ماءها الوضع والتّقوّل، الزّيادة والرّبى[6].

-Beigberder (O), **La symbolique**, coll, Que sais-je ?, P.U.F, Paris, 1957, 6e éd, rév. 1988.

-Cassirer (E), **la philosphie des formes symboliques (phislosophie der symbolischen Formen**, 1923), trad. Hansen love (O), Lacoste (J) et Fronty (C), 3 vol, Minuit, Paris, 1972.

-Janes (E), **the theory of symbolism**, Londres, 1958.

-Ortigues (E), **le discours et le symbole**, op.cit

[1] القاضي (محمّد)، الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في السّردية العربيّة، منشورات كليّة الآداب منّوبة، 1998 ص 227.

[2] نفسه، ص 230.

[3] نفسه، ص 228.

[4] نفسه، ص ص 231 –254 (مراتب التّحمل/شروط الأداء).

[5] نفسه، ص 228-5/229.

[6] عن أثر الوضع في الأسانيد وما يداخلها من دسّ وتضمين (الإسرائيليّات مثلا)، راجع الذّهبيّ، (مرجع سابق) وخاصّة ج1، ص ص 179-203.

وما يعنينا من سلطان الرّواية آثارها وأفعالها في توجيه مسارات الحجاج توجيها يجعل خطاب المفسّر صدى لتلك التّعاليم، ينجرّ عنه لدى أولئك المعتقدين في وثاقة الأثر وسطوته صدام وصراع مع المحسوبين خصوما وألدّاء يستحضرون أو ترسم أطيافهم تخيّلا وافتراضا[1].

وبذلك تغدو كتب تفسير القرآن وفق هذا الاعتبار النظريّ مثالا وبيانا على نمط حجاجيّ يصنعه التّفاعل بين المذاهب[2] ويجريه التّحاور بين ما لتلك المذاهب من أنساق فكريّة وعقديّة تخبرنا بها أصداء الخطابات وتجلوها لنا أبنية الكلام وسياساته[3].

---

[1] عن الجمهور في الحجاج، صنوفه ومراتبه ووظائفه. راجع في ذلك:

-Amossy, op.cit.

-Eemern et Grootendorst, op.cit.

-Perelman, **L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation**, vrin, 2e éd, augmentée d'un index, Paris, 2002, Chapitre II (**L'argumentation, l'orateur et son auditoire**, PP 23-39).

[2] عن الحجاج تفاعلا تداوليّا، يحضنه المقام وتؤثر فيه أفعاله، راجع خاصّة ايمّيرن وجروتندرست. (مرجع سابق).

[3] عن أثر الاعتقاد المذهبيّ في توجيه المسار التّأويليّ، راجع ابن عبد الجليل (منصف): الفرقة الهامشيّة في الإسلام، بحث في تكوّن السنّة الإسلاميّة ونشأة الفرقة الهامشيّة وسيادتها واستمرارها. مركز النّشر الجامعيّ، تونس، 1999

المسانيد النصيّة: نظام التقوية

خطبة تفسير جامع البيان[1]

بسم الله الرحمان الرحيم

بركة من الله وحمد

قرئ على أبي جعفر بن جرير الطبري في سنة ست وثلاثمائة، قال:

الحمد لله الذي حجّت الألبابَ بدائعُ حكمه، وخصمت العقولَ لطائفُ حججه، وقطعت عذر الملحدين عجائبُ صنعه، وهتفت في أسماع العالمينَ ألسنُ أدلّته، شاهدةً أنّه الله لا إله هو، الذي لا عِدْلَ له معادل، ولا مثل له مماثل، ولا شريك له مظاهر، ولا ولدَ له ولا والد، ولم يكن له صاحبةٌ ولا كفوا أحدٌ؛ وأنّه الجبار الذي خضعت لجبروته الجبابرة، والعزيز الذي ذلت لعزته الملوكُ الأعزّة، وخشعت لمهابة سطوته ذوو المهابة، وأذعنَ له جميع الخلق بالطاعة طوعا وكرهًا، كما قال الله جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه: **"ولله يسجدُ منْ في السماوات والأرض طوعًا وكَرْهًا وظِلالُهُمْ بالغدُوّ والآصَال"** [الرعد: 15]. فكلّ موجود إلى وحدانيّته داع، وكلّ محسوس إلى ربوبيّته هاد، بما وسمهم به من آثار الصنعة، من نقص وزيادة، وعجز وحاجة، وتصرّف في عاهات عارضة، ومقارنة أحداث لازمة، لتكونَ له الحجّة البالغة.

ثمّ أردف ما شهدتْ به من ذلك أدلّته، وأكّد ما استارت في القلوب منه بهجته، برسلٍ ابتعثهم إلى من يشاء من عباده، دعاةً إلى ما اتضحت لديهم صحّته، وثبتت في العقول حجّته، **"لئلاّ يكونَ للنّاس**

---

[1] - أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة، 1999، ج1، ص ص 25-27.

على الله حجةٌ بعد الرُسُلِ" [النساء: 165] وليذَّكُر أولو النهى والحلم فأمدّهم بعونه، وأبانهم من سائر خلقه، بما دلّ به على صدقهم من الأدلّة، وأيّدهم به من الحجج البالغة والآي المعجزة، لئلاّ يقول القائل منهم: **"ما هذا إلاّ بشرٌ مثلكم يأكل ممّا تأكلونَ منه ويشربُ ممّا تشربونَ، ولئنْ أطعتم بشرًا مثلكم إنّكم إذا لخاسرون"** [المؤمنون: 33-34] فجعلهم سفراء بينه وبين خلقه، وأمناءه على وحيه، واختصّهم بفضله، واصطفاهم برسالته، ثمّ جعلهم - فيما خصّهم به من مواهبه، ومنّ به عليهم من كراماته- مراتبَ مختلفة، ومنازل مفترقة، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، متفاضلات متباينات. فكرّم بعضهم بالتكليم والنجوى، وأيّد بعضهم بروح القدس، وخصّه بإحياء الموتى، وإبراء أولي العاهة والعمى، وفضّل نبيّنا محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم، من الدرجات بالعليا، ومن المراتب بالعظمى. فحباه من أقسام كرامته بالقسم الأفضل، وخصّه من درجات النبوّة بالحظ الأجزل، ومن الأتباع والأصحاب بالنصيب الأوفر. وابتعثه بالدعوة التّامة، والرسالة العامّة، وحاطه وحيدا، وعصمه فريدا، من كلّ جبّار عاند، وكلّ شيطان مارد، حتى أظهر به الدّين، وأوضح به السبيل، وأنهج به معالم الحق، ومَحق به منار الشِرْك. وزهق به الباطلُ، واضمحلّ به الضلالُ وخدع الشيطان وعبادةُ الأصنام والأوثان، مؤيّدا بدلالة على الأيام باقية، وعلى الدهور والأزمان ثابتة، وعلى مرّ الشهور والسنين دائمة، يزداد ضياؤها على كرّ الدهور إشراقا، وعلى مرّ الليالي والأيام ائتلاقا، خصّيصى من الله له بها دون سائر رسله -الذين قهرتهم الجبابرة، واستذلّتهم الأمم الفاجرة، فتعفّت بعدهم منهم الآثار، وأخملت ذكرهم الليالي والأيام- ودون من كان منهم مرسلا إلى أمّة دون أمّة، وخاصّة دون عامة، وجماعة دون كافة.

فالحمد لله الذي كرّمنا بتصديقه، وشرّفنا باتّباعه، وجعلنا من أهل الإقرار والإيمان به وبما دعا إليه وجاء به، صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، أزكى صلواته، وأفضلَ سلامه، وأتمّ تحياته.

ثمّ أمّا بعد، فإنّ من جسيم ما خصّ الله به أمّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وسلم الفضيلة، وشرّفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة، وحباهم به من الكرامة السنية، حفظه ما حفظ عليهم -جلّ ذكره وتقدست أسماؤه- من وحيه وتنزيله الذي جعله على حقيقة نبوة نبيّهم صلى الله عليه وسلم دلالة، وعلى ما خصّه به من الكرامة علامةً واضحة، وحجة بالغة، أبانه به من كلّ كاذب ومفترٍ، وفصل به بينهم وبين كلّ جاحد وملحدٍ، وفرق به بينهم وبين كلّ كافرٍ ومشرك، الذي لو اجتمع جميعُ من بين أقطارها، من جنّها وإنسها وصغيرها وكبيرها، على أن يأتوا بسورة من مثله لم يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. فجعله لهم في دجى الظلم نورا ساطعًا، وفي سُدف الشُّبَه شهابا لامعًا، وفي مضلّة المسالك دليلا هاديا، وإلى سبل النجاة والحق حاديا، **"يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبُلَ السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم"** [المائدة: 16]. حرسه بعين منه لا تنام، وحاطه بركن منه لا يضام، لا تَهِي على الأيام دعائمه، ولا تبيد على طول الأزمان معالمه، ولا يجور عن قصد المحجّة تابعه، ولا يضلّ عن سُبُل الهدى مُصاحبه. من اتّبعه فاز وهُدي، ومن حاد عنه ضلّ وغوَى، فهو موئلهم الذي إليه عند الاختلاف يئلون، ومعقلهم الذي إليه في النوازل يعقلون، وحصنهم الذي به من وساوس الشيطان يتحصّنون، وحكمة ربّهم التي إليها يحتكمون، وفصل قضائه بينهم الذي إليه ينتهون، وعن الرضى به يصدرون، وحبله الذي بالتمسّك به من الهلكة يعتصمون.

اللّهمّ فوفّقنا لإصابة صواب القول في مُحْكَمه ومُتشابهه، وحلاله وحرامه، وعامّه وخاصّه، ومجمله ومفسَّره، والثبات على التسليم لمتشابهه. وأوزعنا الشكر على ما أنعمتَ به علينا من حفظه والعلم بحدوده. إنّك سميع الدعاء قريب الإجابة. وصلى الله على محمّد النبيّ وآله وسلّم تسليما.

اعلموا عباد الله، رحمكم الله، أنّ أحقَّ ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية، ما كان لله في العلم به رضًى،

وللعالم به إلى سبيل الرشاد هُدى، وأن أجمعَ ذلك لباغيه كتابُ الله الذي لا ريب فيه، وتنزيله الذي لا مِرْيَةَ فيه، الفائز بجزيل الذخر وسنيّ الأجر تاليه، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيم حميد.

ونحن - في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه- منشئون إن شاء الله ذلك، كتابًا مستوعبا لكلّ ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا. ومخبرون في كلّ ذلك بما انتهى إلينا من اتّفاق الحجّة فيما اتّفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه. ومبيّنو علل كلّ مذهب من مذاهبهم، وموضّحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه.

والله نسأل عونه وتوفيقه لما يقرب من محابّه، ويبعد من مساخطه. وصلّى الله على صفوته من خلقه وعلى آله وسلّم تسليما كثيرا.

وأوّلُ ما نبدأ به من القيل في ذلك: الإبانةُ عن الأسباب التي البداية بها أولى، وتقديمها قبل ما عداها أحرى. وذلك: البيان عمّا في آيِ القرآن من المعاني التي من قِبَلِها يدخل اللّبس على من لم يعان رياضة العلوم العربية، ولم تستحكم معرفته بتصاريف وجوه منطق الألسن السليقية الطبيعية.

التحليل

نعنى في هذا المقام بدراسة نصوص ممثّلة من تفسير الطّبريّ الموسوم بجامع البيان في تفسير القرآن، للوقوف على نظام بسط الحجج فيها وآستخراج الطّرائق الّتي يتوخّاها في ترتيبها وعرضها وتبويبها داخل فضاء الخطاب.

والاعتناء بنظام الحجج من النّاحية النّظريّة يمكّن الدّارس من الوقوف على آستراتيجيّات المفسّر وتجلية مقاصده الظّاهر منها والخفيّ.

فالمفسّر وهو يستدلّ على رأي مّا أو يبرهن على زعم معيّن إنّما يتوسّل بجمع من الحجج كثير وبعدد من البراهين والأقضية وفير، وهذا التّوسّل خاضع إلى منطق معلوم ومسار مرسوم يعمل المفسّر على تحقيقه وتمكين مبادئه في عقول السّامعين وأهواء المتقبّلين.

وشرحنا هذا النصّ الّذي صدّر به الطّبريّ تفسيره جامع البيان إنّما هو داخل في إطار مقاربة النّصوص التّراثيّة مقاربة منهاجيّة تلفت أنظار النّاس إلى منطقها الدّاخليّ وتقودهم في الآن نفسه إلى آكتناه سياسات أصحابها في البرهنة والمجادلة من جهة إثبات الحقائق وترسيخ العقائد.

يمثّل هذا النصّ من حيث منزلته من تفسير الطّبريّ، مكانة وخطورة فهو صدارة الكتاب ومبتدؤه فهو بآصطلاح علماء الحجاج داخل فيما اصطلح عليه المقدّمات الحجاجيّة الّتي يبسط داخلها المحاجّ سياسات حجاجه ومسارات آستدلاله بسطا عادة ما يكون مجملا ومكثّفا.

وللمقدّمات الحجاجيّة أدوار ووظائف يمكن إجمالها في دورين أساسيّين وتجميعها في وظيفتين آثنتين:

1/ شدّ السّامع وأسر كيانه:

لقد علّق علماء الحجاج الفعل الحجاجيّ بمقولة الجمهور بآعتباره متقبّل الخطاب الأوحد به يكون التّفاعل ومعه يحصل الاتّفاق.

فالمقدّمات الحجاجيّة وفق هذا الاعتبار النّظريّ إنّما تعمل على شدّ السّامع وأسر كيانه عقلا وعاطفة.

وقد لجأ الطّبريّ في خطبة تفسيره جامع البيان إلى تحقيق هذه الوظيفة وذلك من خلال جملة من الوسائط اللّفظيّة المقاليّة والمعتمدات المقاميّة السّياقيّة يستعملها حججا وبراهين على صحّة ما يدّعي وآستقامة ما يزعم وتلك المؤشّرات يرشح عنها ما يسمّيه علماء الحجاج الحقائق: Les vérités ومن بين تلك الحقائق الّتي ضمّنها الطّبريّ خطابه:

- جبروت اللّه وعظمته
- دور الرّسول في تبليغ كلام اللّه وتوصيل مقاصده
- مرتبة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم من طبقة الأبياء والرّسل: "وفضّل نبيّنا محمّدا صلّى اللّه عليه وسلّم من الدّرجات بالعليا ومن المراتب بالعظمى"
- تمام الرّسالة المحمّديّة وكفايتها، إذ يقول: "وآبتعثه بآلدّعوة التّامّة والرّسالة العامّة"
- مهمّة المفسّر جليلة جلالة الكتاب

إنّ هذه الحقائق بآصطلاح أهل الحجاج ومنظّريه إنّما تبدي ملامح العقل التّفسيريّ الأثريّ فهو عقل مبنيّ على جمع من المصادرات العقديّة الّتي تقود التّفسير وتهدي التّأويل وتحدّد تصوّرات المفسّر العالم والأشياء.

فدور الحقائق كامن في تحوّلها في سياق الخطاب إلى مصادرات على المطلوب تشير إلى عقيدة المؤوّل وطريقته في التّعامل مع القضايا والحقائق.

فالطّبريّ إنّما يترجم أصول لون تفسيريّ هو اللّون الأثريّ ويسمّى كذلك التّفسير النّقليّ، إذ إنّ أصل التّسمية عائد بالأساس إلى آستناد المفسّر المنتمي إلى هذا اللّون إلى مرجعيّات الأسلاف وآجتناب مواقف الأخلاف بآعتبار الأسلاف هم سدنة الحقائق وحافظو الدّقائق.

إنّ آعتبار خطبة جامع البيان مقدّمة حجاجيّة تتضمّن جملة من الحقائق سبق ذكرها وآنقضى عرضها إنّما يقضي ببيان الهيكل الشّكليّ الّذي كان ينتظم الحجج.

ولمّا كنّا معنيّين في هذا المقام المخصوص بنظام الحجّة في الثّقافة الإسلاميّة عامّة وفي الثّقافة الأثريّة خاصّة، فإنّ ترتيب الحقائق الّتي هي مواضيع يسندها المحاجّ بالاستدلال والبرهنة رتّبها الطّبريّ ترتيبا اشتهر بين جمهور المسلمين آعتقدوا فيه ودانوا به.

وحتّى يجعل الطّبريّ خطابه خطابا مقنعا وقوله قولا مؤثرا ناجعا بنى الحقيقة الأولى على معتقد عموميّ لا يردّ ولا يجادل: (جبروت اللّه وعظمته) وجعل تلك الحقيقة حجّة تلتئم الحجج كلّها فجبروت اللّه في المنظومة النّقليّة جبروت مطلق يمثّل الحكمة والتّبصّر والرّفعة والفعل.

وتصدير الحقائق بحقيقة جبروت اللّه وعظمته أمر يجعل خطاب الطّبريّ خطابا متّفقا من حيث المبدأ مع عقائد الجمهور الّذي سلّم وجهه لله.

وقد آشترط علماء الحجاج في نجاعة الخطاب أن يحصل بين المحاجّ والمحجوج ضرب من التّوافق وقد أجرى الطّبريّ هذا القانون إجراء من خبر حاجات جمهوره وتبصّر بمطالب سامعيه العقديّة والرّمزيّة.

إنّ تمكين الحقيقة الأولى في كيان الجمهور عقلا وعاطفة إنّما يقوّي الحجّة ويدعم البرهان وهو ما ينجرّ عنه بآلاستتباع والرّشح الحقائق الأخرى كلّها بآعتبارها حقائق مطلقة ومصادرات منتهية لا تقبل الشكّ ولا يتسرّب إليها النّقصان والقصور وهذا دليل على أنّ المنظومة النّقليّة الّتي مثّلنا عليها بعلم من أعلامها وبرأس من رؤوسها نعني الطّبريّ إنّما تتحرّك داخل منطق منظّم رأسه جبروت اللّه وعظمته وفننه محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ورفعته بآعتباره حامل الوحي ومؤدّيه وبآعتباره كذلك المفضّل بين الأنبياء والمبجّل بين الأصفياء وهو ما ينجرّ عنه صدق ما ينبئ به وصحّة ما ينقل عنه.

إنّ الثّقافة النّقليّة الأثريّة ثقافة محكومة بتصوّرات معرفيّة وإيتوبيّات عقديّة لا تتجاوزها ولا تتعدّاها. وكون الثّقافة النّقليّة الأثريّة ثقافة محكومة بنظم لا تتجاوز أمر عائد إلى منطلقات المنحى الأثريّ العقديّة والتّصوّريّة الّتي من خلالها تتسمّى الحقائق ومن رشحها تصنع النّعوت.

وهذه المنطلقات يمكن إجمالها في مظهرين بارزين:

* **المظهر الأوّل: عقديّ إيماني:**

يتمثّل هذا المظهر الأوّل في أنّ المفسّر وهو يفسّر القرآن إنّما ينطلق من مصادرة عقديّة إيمانيّة تقضي بجعل الخطاب القرآنيّ خطابا مبذولا لكلّ النّاس واضح المعالم جليّ الدّلالات وهذا التّصوّر تثوي وراءه خلفيّة فلسفيّة أنطولوجيّة تجعل المعنى متّصلا في تحقّقه بمدى بيانيّته فكأنّ الإيمان لا يتحقّق إلاّ إذا تبيّن المسلم معاني القرآن تبيّنا ظاهرا لا تلتبس فيه الأقضية ولا تتداخل الفهوم.

وهذا التّصوّر إنّما يبطن خوفا من خطر تلاشي الحقيقة وفقدان مبدإ التّوحيد العقديّ، لذلك دافع المفسّرون الأثريّون على حرفيّة النصّ دفاعا انتظمت حججه وآتّسقت آستدلالاته.

وهذا الدّفاع الّذي يخشى أصحابه تلاشي الحقيقة في إمكان المعنى المؤوّل يقوّي ما اشرنا إليه سالفا من أنّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة النّقليّة إنّما تسيّج احكامها وتحدّد تقديراتها سلفا حتّى لا تزلّ قدماها في المحظور المعنويّ وفي الممكن الدّلاليّ.

وآنشغالنا بنظام الحجّة من جهة كونها بنية استدلاليّة مجرّدة أمر يبطن بنية مقاصديّة تقويميّة وكون الحجّة تبطن بنية مقاصديّة تقويميّة آعتبار يقضي بضرورة توفّر مبدإ العمل بمقتضيات تلك الحقائق الّتي عرضت فيما سلف من كلام.

والعمل بمقتضى الحقائق داخل ضمن الاستراتيجيّات الحجاجيّة الّتي يضمرها المحاجّ ولا يصرّح بها، إذ التّلازم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة القديمة بين الفعل والقول إنّما هو ركن ركين من مسالك آستحصال المعنى الأنطولوجيّ الّذي تتحوّل فيه الكلمات الملفوظة إلى آثار ملموسة تتجلّى أعمالا وتظهر أشكالا.

فالتّلازم بين الأقوال والأفعال تنجرّ عنه بنية اعتقاديّة وتصوّر للعالم لا يفصل في الأقوال بين الملفوظ والمفعول.

وقد تبسّط التّداوليّون أمثال سورل وأوستين من خلال نظريّتهما في الأفعال الكلاميّة فيما ينجم عن الكلام من أعمال لغويّة، إذ كلّ بنية تلفّظيّة إنّما تحوي بالضّرورة فعلا لغويّا.

- **المظهر الثّاني: تقويميّ عمليّ:**

وكون الأمر على تلك الشّاكلة يضاف إلى الثّقافة النّقليّة الأثريّة مقوّم ثان من مقوّماتها نعني المقوّم التّقويميّ العمليّ.

فغاية المفسّر الأثريّ كامنة في ضرورة أن يفعل بخطابه في جمهوره ما يفعله التّقويم والإنجاز العمليّ، ومن ثمّة يحدث عن فعلي التّقويم والعمل تحوّل في البنية الاعتقاديّة الّتي كان يدير عليها الجمهور اعتقاده قبل أن يحاجج ويجادل.

2/ رسم الحدود وتعيين مراسم الفهم:

تعدّ وظيفة رسم الحدود وتعيين مراسم الفهم من الوظائف الأساسيّة الّتي تدور عليها المقدّمات الحجاجيّة الّتي خطّها الطّبريّ في مفتتح تفسيره جامع البيان.

والنّاظر في هذه المقدّمات، لواجد أنّ الطّبريّ إنّما يقيم حدودا ويرسم أشراطا تعيّن وظيفة المؤوّل وتحدّد أدواره يفسّر النصّ أو يتبسّط في أحكامه.

ولهذه الطّريقة وظيفة حجاجيّة مدارها على تحصين مسالك الظّفر بحقائق القرآن ومعانيه الّتي يجب أن تكون متوافقة من حيث المبادئ النّظريّة والمقاصد العمليّة مع الرّؤية الأثريّة النّقليّة الّتي ترى المعنى وحدة لا تتجزّأ وحاصلا لا يفرّع، إلاّ بما تقتضيه أشراط الفهم ومقتضيات التّبليغ الّتي يحدّد المفسّر قواعدها سلفا خوفا من التّيه في مدلهمّ المعاني ومشكل الدّلالات.

وبذلك نهضت المقدّمات الحجاجيّة في جامع البيان عامّة وفي هذا النصّ خاصّة ببيان استراتيجيّات الطّبريّ في استحصال المعاني القرآنيّة

من بطون السّور والآي كما كشفت طرائقه في إقناع جمهوره بجملة من المراسم التّأويليّة الّتي ستغدو بعد تمكينها بالبراهين والحجج في عقل الجمهور وتلبيسها بأهوائه، حقائق تامّة وثوابت منتهية يعتقد في صحّتها ويؤمن بنجاعتها.

إنّ الجمع في المقدّمات الحجاجيّة بين وظيفتي شدّ السّامع وأسر كيانه ورسم الحدود وتعيين مراسم الفهم يعلّقان بخطاب الطّبريّ التّفسيريّ صفة برهانيّة ووظيفة حجاجيّة تحرّك جهات الخطاب نحو ضرورة أن يغدو الجمهور المتقبّل جمهورا مطيعا يستجيب وينفعل لما يلقى عليه أويطلب منه من العقائد يدين بها أو من الأوامر يعمل وفقا لها.

وبذلك يضمن المفسّر لخطابه الدّوام ولأقواله الصّدقيّة الكافية فتخلد حقائقه وتشرف منازله فيصير حجّة الحجج وبرهان البراهين في حمل أمانة السّماء وترجمة آمال الأنبياء.

حاصل وتتويج

إنّ نظام ترتيب الحجج في خطبة تفسير الطّبريّ جامع البيان، إنّما هو نظام كاشف البنية المجرّدة والخطاطة الشّكليّة الّتي تحصّنت بها الثّقافة العربيّة الإسلاميّة النّقليّة الأثريّة وتخفّت وراء أستارها فهي منظومة صادر حماتها على أنّ المعنى بما هو طلبة المفسّر وبغية المؤوّل إنّما تسهر على حمايته الآلهة، لذلك آستظلّ بآلسّماء رمزا وكناية على الخفاء والقداسة وما النّصوص الدّينيّة التّأسيسيّة سوى أثر للمعنى اللّدنيّ الّذي يطلب فلا يدرك.

ومن هذا المنطلق النّظريّ تكون كتب تفسير القرآن أثرا لأثر ورجعا لصدى يبقى شأنا من شؤون الإله يعمل على حفظه ويصمت على سرّه، حتّى تقضى الحاجات وتعيّن الغايات.

نص القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب[1]

قال أبو جعفر: صحَّ الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بما:

- حدثني به يونس بن عبد الأعلى، قال: حدثنا ابن وهب، قال: أخبرني ابن أبي ذئب، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "هي أمّ القرآن، وهي فاتحة الكتاب، وهي السبع المثاني".

فهذه أسماءُ فاتحة الكتاب.

وسميت "فاتحة الكتاب"، لأنها يفتتح بكتابتها المصاحف، ويقرأ بها في الصلوات، فهي فواتح لما يتلوها من سور القرآن في الكتابة والقراءة.

وسمّيت "أمّ القرآن"، لتقدمها على سائر سور القرآن غيرها، وتأخُّر ما سواها خلفها في القراءة والكتابة. وذلك من معناها شبيهٌ بمعنى فاتحة الكتاب. وإنما قيل لها - بكونها كذلك - أمَّ القرآن، لتسمية العرب كلّ جامع أمرًا - أو مقدّمٍ لأمر إذا كانت له توابعُ تتبعه، هو لها إمام جامع- "أمًّا". فتقول للجلدة التي تجمع الدماغ: "أمّ الرأس". وتسمّي لواء الجيش ورايتهم التي يجتمعون تحتها للجيش- "أمًّا". ومن ذلك قول ذي الرّمة، يصف رايةً معقودة على قناة يجتمع تحتها هو وصحبه:

وأسمرَ قوّامٍ إذا نام صحبتِي،	خفيفَ الثياب لا تواري لــه أزرًا
على رأسه أمّ لنا نقتدي بهـــا،	جماعُ أمورٍ لا نعاصي لها أمـــرا
إذا نزلتْ قيل: انزلوا، وإذا غدتْ	غدت ذاتَ برزيقٍ ننال بها فخرًا

[1]- أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة، 1999، ج1، ص ص 74-75.

يعني بقوله: "على رأسه أمٌّ لنا"، أي على رأس الرمح رايةٌ يجتمعون لها في النزول والرحيل وعند لقاء العدو. وقد قيل إنّ مكّة سمّيت "أمّ القرى"، لتقدّمها أمام جميعها، وجمعها ما سواها. وقيل: إنّما سمّيت بذلك، لأنّ الأرض دحيت منها فصارت لجميعها أمّاً. ومن ذلك قولُ حميد بن ثور الهلالي:

إذا كانتِ الخمسونَ أمّكَ، لم يكن لدائكَ، إلاّ أن تموت، طبيبُ

لأنّ الخمسين جامعةٌ ما دونها من العدد، فسماها أمّاً للذي قد بلغها.

وأما تأويل اسمها أنها "السّبعُ"، فإنّها سبعُ آيات، لا خلاف بين الجميع من القرّاء والعلماء في ذلك.

وإنّما اختلفوا في الآي التي صارت بها سبع آيات. فقال عُظْمُ أهل الكوفة: صارت سبع آيات بـ"بسم الله الرحمان الرحيم"، ورُوِي ذلك عن جماعة من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والتابعين. وقال آخرون: هي سبع آيات، وليس منهن "بسم الله الرحمان الرحيم"، ولكن السابعة "أنعمت عليهم". وذلك قولُ عُظْمِ قَرَأَةِ أهل المدينة ومُتْقِنيهم.

قال أبو جعفر: وقد بيّنا الصواب من القول عندنا في ذلك في كتابنا: (اللطيف في أحكام شرائع الإسلام) بوجيز من القول، ونستقصي بيان ذلك بحكاية أقوال المختلفين فيه من الصحابة والتابعين والمتقدمين والمتأخرين في كتابنا: (الأكبر في أحكام شرائع الإسلام) إن شاء الله ذلك.

واما وصف النبيَ صلّى الله عليه وسلّم آياتها السبعَ بأنّهن مثانٍ، فلأنها تُثنّى قراءتها في كلّ صلاة تطوّع ومكتوبة. وكذلك كان الحسن البصري يتأوّل ذلك:

- حدّثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدّثنا ابن عُليّة، عن أبي رجاء، قال سألت الحسن عن قوله: "ولقد آتيناك سبعاً من المثاني

والقرآنَ العظيمَ" [الحجر: 87] قال: هي فاتحة الكتاب. ثمّ سُئل عنها وأنا أسمع فقرأها: " **الحمد لله ربّ العالمين** " حتّى أتى على آخرها، فقال تُثْنى في كلّ قراءة -أو قال- في كل صلاة. الشك من أبي جعفر الطبري.

والمعنى الذي قلنا في ذلك قصد أبو النجم العجلي بقوله:

الحمدُ لله الذي عافاني وكلٌ خير بعدهُ أعطاني

من القرآن ومن المثاني

وكذلك قول الراجز الآخر:

نشدْتكم بمُنزل الفرقان أمّ الكتاب السبع من مثـاني

ثنّينَ من آيٍ من القرآن والسّبعِ سبع الطول الدّواني

وليس في وجوب اسم "السبع المثاني" لفاتحة الكتاب، ما يدفع صحة وجوب اسم "المثاني" للقرآن كلّه، ولما ثنّى المئين من السور. لأن لكلّ وجهًا ومعنى مفهومًا، لا يفسدُ - بتسميته بعض ذلك بالمثاني - تسمية غيره بها.

فأمّا وجه تسمية ما ثنّى المئين من سور القرآن بالمثاني، فقد بينّا صحّته، وسندُلّ على صحّة وجه تسمية جميع القرآن به عند انتهائنا إليه في سورة الزمر، إن شاء الله.

التحليل

أخذ هذا النصّ من تفسير الطّبريّ جامع البيان من الصّفحتين 74 / 75، طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1999 وهو مقدّمة من جملة مقدّمات افتتح بها الطّبريّ تفسيره لخّص فيها مواقفه وبسط داخلها عقائده وسمّى من خلالها حقائقه.

وقد عرض في هذه المقدّمة: **القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب** إلى مشكل تأويليّ أداره على تأويل أسماء فاتحة الكتاب باحثا في أصول التّسمية ناظرا في منابتها.

ولمّا كان مشغلنا المنوط بعهدتنا بيانه في هذا المقام النّظريّ دائرا على نظام الحجج في الخطاب فإنّنا سنجرّد النصّ تجريدا يفضي بنا إلى تعيين هيكله الحجاجيّ وهو هيكل كما سبق أن أشرنا متأثر بآلتّصوّرات المنطقيّة الأرسطيّة الشّكليّة، لذلك كان هيكل النصّ الحجاجيّ هيكلا ثلاثيّ المكوّنات:

- **المقدّمة الكبرى: القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب، إذ تشير هذه المقدّمة إلى موضوع التّأويل ومادّته.**
- **المقدّمة الصّغرى: وهي الحجج والبراهين والأدلّة الّتي عليها معقد الحجاج ومداره.**

وقد رتّب الطّبريّ نظام حججه ترتيبا تنازليّا نقطة الابتداء فيه خبر قاله أبو جعفر رواية عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم صحّ وآستقام ثمّ تتوارد الأخبار والإثباتات دعما لما صحّ عن الرّسول ابتدئ به الكلام واستهلّ به الحجاج فيورد الطّبريّ ما حدّثه به يونس بن عبد الأعلى ويورد من الأشعار ما يقوّي الزّعم ويثبّت التّصوّر كما يورد من كلام العرب ونحو لسانهم ما يدعم مذاهبه الاعتباريّة وما يقوّي مناحيه التّصوّريّة ثمّ يخلص في الأخير إلى إثبات ما آتّفق من التّأويلات وتصوّراته المعرفيّة والإيديولوجيّة الّتي تقرّ ما أقرّه السّلف وتنفي ما نفاه.

وهذا الالتزام بسلطة الأسلاف في التّأويل والتّخريج إنّما يعتبر ركنا من أركان البروتوكول التّأويليّ الأثريّ النّقليّ وشرطا من شروط قيامه.

ولمّا كانت مشاغلنا في دراسة نظام الحجّة في الثّقافة النّقليّة متّصلة بآستبيان ملامح الحقيقة في هذه المنظومة فإنّنا نعتبر الحقيقة النّقليّة الّتي يعدّ نظام ترتيب الحجج مسلكا من مسالك بلوغها ووسيلة من وسائل تنفيذها حقيقة أودعتها الأقدار في أفواه الأسلاف وما دور

المفسّرين سوى الإشارة إلى تلك الوديعة وتعيين أماكنها ومواطن اختبائها وهذا ما جعل بعض من اشتغل بالثّقافة الإسلاميّة من المحدثين يعتبر الحركة التّفسيريّة النّقليّة حركة مأسورة بأقوال الأسلاف ومصادرات الفاعلين رمزيّا وسلطويّا.

- **النّتيجة/ الحاصل: ترجيح القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب بما تقتضيه اشراط التّأويل النّقليّ.**

تبدو نتيجة هذا المسار البرهانيّ الّذي توخّاه الطّبريّ متوافقة شكليّا مع المنطلقات والمبادئ الّتي سار عليها نظامه الحجاجيّ القائم على المصادرة والاستدلال والتّرجيح، فهو بذلك يوهمنا أنّه لا يغتصب من الجمهور قناعاته العقديّة والتّصوّريّة والرّمزيّة بل يجعله يقتنع بها من طريق البرهان ومن جهة الاستدلال.

وهذا الأمر داخل في سياسة الطّبريّ الخطابيّة الّتي بناها على مخطّط شكليّ منطقيّ بوّب مراحله وأحكم سلطانه عليه ففعل بذلك في عقائد جمهوره تغييرا وتحويلا إقناعا وتصديقا.

إنّ استخراج هياكل النّصوص الحجاجيّة يمكّن الدّارس من رصد النّظم الشّكليّة الّتي كان يتوخّاها المفسّرون يقنعون النّاس بجدوى ما يقولون وصدقيّة ما يعتقدون وهذا المنهاج الّذي نتبنّى قواعده إنّما هو متأثّر بما آلت إليه دراسات تحليل الخطاب من فتوح نظريّة كشفت أنّ مقاربة النّصوص مقاربة شكلانيّة تضمن للفهم أبعادا قد لا تسعفنا بها صنوف المقاربات الأغراضيّة الّتي تضيع في بحثها عن المعاني ألق النّصوص وحقائقها.

إنّ نظام ترتيب الحجج في هذا النصّ قد اتّبع هرميّة منطقيّة شكليّة أدّى من خلالها الطّبريّ عقائده النّظريّة في تفسير القرآن تفسيرا نقليّا وبذلك تطابق البرهان الشّكليّ مع المعتقد المقاصديّ فضمن المفسّر حجيّته وبسط على الجمهور قدرته استجابة وتأثيرا.

نصّ القول في تأويل الاستعاذة[1]

تأويل قوله: "أعوذُ".

قال أبو جعفر: والاستعاذة: الاستجارة. وتأويل قول القائل: "أعوذُ بالله من الشيطان الرّجيم" أستجيرُ بالله - دون غيره من سائر خلقه - من الشيطان أن يضرّني في ديني، أو يصدّني عن حقّ يلزمني لربّي.

تأويل قوله: "من الشيطان".

قال أبو جعفر: والشيطان، في كلام العرب: كلّ متمرّد من الجنّ والإنس والدّوابّ وكلّ شيء. وكذلك قال ربّنا جلّ ثناؤه: (وكذلك جعلنا لكلّ نبيٍّ عدوًّا شياطينَ الإنس والجنّ) [الأنعام: 112]، فجعل من الإنس شياطينَ، مثل الذي جعل من الجنّ.

وقال عمر بن الخطاب رحمة الله عليه، وركب برذونًا فجعل يتبختر به، فجعل بضربه فلا يزداد إلا تبخترا، فنزل عنه، وقال: ما حملتموني إلا على شيطانٍ! ما نزلت عنه حتى أنكرت نفسي.

- حدثنا بذلك يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا ابن وهب، قال: أخبرني هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر.

قال أبو جعفر: وإنما سُمّي المتمرّد من كلّ شيء شيطانًا، لمفارقة أخلاقه وأفعاله أخلاقَ سائر جنسه وأفعاله، وبُعده من الخير. وقد قيل: إنه أخذ من قول القائل: شَطَنَتْ داري من دارك - يريد بذلك: بَعدت. ومن ذلك قول نابغة بن ذبيان:

نأتْ بسُعادَ عنكَ نوًى شطونُ فبانت، والفؤادُ بها رهينُ

[1] - أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة، 1999، ج1، ص ص 76-77.

والنوى: الوجه الذي نوته وقصدته. والشطونُ: البعيد. فكأنّ الشيطان -على هذا التأويل- فيعالٌ من شطن. ومما يدلّ على أنّ ذلك كذلك، قول أميّة بن أبي الصّلت:

أيُّمَا شاطن عصاه عكاهُ ثمّ يُلقى في السّجن والأكبالِ

ولو كان فعلان، من شاطَ يشيط، لقال أيُّما شائط، ولكنه قال: أيما شاطنٍ، لأنه من "شطن يشطنُ فهو شاطنٌ".

تأويل قوله: "**الرجيم**".

وأمّا الرّجيم فهو: فعيل بمعنى مفعول، كقول القائل: كفٌّ خضيبٌ، ولحيةٌ دهين، ورجل لعين، يريد بذلك: مخضوبة ومدهونة وملعونة. وتأويل الرجيم: الملعون المشتوم. وكلّ مشتوم بقول رديء أو سبٍ فهو مرجوم. وأصل الرجم الرّميُ، بقول كان أو بفعل. ومن الرجم بالقول قول أبي إبراهيم لإبراهيم صلوات الله عليه: (**لئنْ لم تنتبه لأرجمنّك**) [مريم: 46].

وقد يجوز أن يكون قيل للشيطان رجيمٌ، لأنّ الله جلّ ثناؤه طرده من سمواته، ورجمه بالشهب الثواقب.

وقد رُوِي عن ابن عبّاس، أنّ أوّل ما نزل جبريل على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم علّمه الاستعاذة.

- حدثنا أبو كريب، حدثنا عثمان بن سعد، قال: حدثنا بشر بن عمارة، قال حدثنا أبو رَوْق، عن الضّحّاك، عن عبد الله بن عبّاس، قال: أوّل ما نزل جبريل على محمد قال: "**يا محمد استعذ، قل: أستعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم**"، ثم قال: (**بسم الله الرحمان الرحيم**)، ثم قال: (**اقرأ باسم ربّك الذي خلق**) [العلق: 1]. قال عبد الله: وهي أوّل سورة أنزلها الله على محمد بلسان جبريل.

فأمره أن يتعوّذ بالله دون خلقه.

التحليل

القول في تأويل الاستعاذة نصّ مأخوذ من تفسير الطّبريّ جامع البيان من الصّفحتين السّادسة والسّبعين والسّابعة والسّبعين ويعتبر هذا النصّ بآصطلاح علماء الحجاج مقدّمة حجاجيّة بسط فيها الطّبريّ وجها تأويليّا أداره على الاستعاذة وما يعنينا من هذا النصّ هيكله الحجاجيّ ونظام ترتيب الحجج فيه.

إنّ نظام ترتيب الحجج بآعتباره مبحثا نظريّا إنّما ينتمي أساسا إلى علوم تحليل الخطاب وهي علوم تضافرت فيها روافد معرفيّة مختلفة أهمّها العلوم اللّسانيّة والعلوم الاتّصاليّة والمذاهب الفلسفيّة والتّصوّرات السّوسيولوجيّة والنّظريّات النّفسيّة وهذه العلوم المتضافرة في حقل نظريّة تحليل الخطاب إنّما تجعل هذا العلم النّظريّ علما مركّبا وهذا الأمر نلمسه بجلاء في كتاب ميشيل فوكو نظام الخطاب الّذي اعتبر فيه الخطاب محصلة معقّدة تتجاوز البعد اللّغويّ اللّسانيّ لتتّصل بأبعاد أخرى أوسع وأرحب كالإيديولوجيا والحقيقة. إذ يعتبر فوكو أنّ كلّ خطاب إنّما يستبطن حقيقة معيّنة وتحرّكه إيديولوجيا ضامرة والإيديولوجيا في هذا المقام النّظريّ ليست صفة تهجينيّة بل هي صفة تمتّ للخطاب وتعيّنه. إذ نتعامل ههنا مع الخلفيّة الفكريّة والقاعدة المعرفيّة الّتي تسند فكر المفكّر وترفد رؤية المستقلّ.

إنّ إدراك البنية الّتي وفقا لها ينظّم الطّبريّ محاجّا حججه أمر يمكّننا من الظّفر بطرائق الاستدلال على الحقائق التّأويليّة كما يمكّننا من التّبيّن عمّا يثوي وراء تلك البنية من محمولات إيديولوجيّة تمثّل خلفيّة المفسّر الفكريّة والمعرفيّة والعقديّة

إنّ نظام ترتيب الحجج إنّما يعتبر في مقامنا هذا مدخلا ممكنا من مداخل رصد التّصوّرات التّأويليّة الّتي كان يتبنّاها المفسّر الأثريّ في منظومة التّفسير

إنّ بنية هذا النصّ بنية ثلاثيّة: مقدّمتها الكبرى قول تفسيريّ في تأويل الاستعاذة ومقدّمتها الصّغرى ما يمثّل الحجج والبراهين والأدلّة على مضمون ما حوته المقدّمة الكبرى ونتيجتها تأكيد لما حوته المقدّمة الكبرى من إشارة إلى موضوع تأويليّ مّا أو حقيقة بعينها.

وقد آشترط علماء الحجاج، حتّى يكون الحجاج ناجعا مجديا، مبدأ التّوافق بين المقدّمة الكبرى والنّتائج الحاصلة وما نلاحظه في تفسير الطّبريّ عامّة أنّه تفسير يجري فيه صاحبه وراء تحصيل التّوافق بين الأقضية التّأويليّة والنّتائج المآليّة الّتي يروم ترسيخها في الكيانات المحجوجة عقلا وعاطفة وتحصيل التّوافق بين مراحل الهيكل الحجاجيّ، إنّما يستبطن آستراتيجيا المحاجّ ويترجم سياسة قوله، نظرا إلى أنّ لكلّ خطاب غايات ومرامي يريد تحقيقها وينوي بلوغها.

وقد بدا أمر توافق المقدّمات الحجاجيّة مع النّتائج والمآلات في نصّ الطّبريّ: **القول في تأويل الاستعاذة**، فقد آفتتحه بما قاله أبو جعفر وبما ثبّته الشّعراء وهم ذاكرة الأمّة ومخزن تجاربها وما زكّاه إبن عبّاس الّذي أحاطت به في المخيال العربيّ الإسلاميّ هالة من المهابة وحجاب من التّقديس، نظرا إلى قربه من الرّسول وإلى ما علّق به من صفات جعلته فقيه الأمّة وحامل أسرارها.

إنّ المسانيد الّتي يرتدّ إليها خطاب الطّبريّ في هذا النصّ إنّما هي مسانيد سلطة أجمع عليها صوت الأمّة وزكّاها الفاعلون الاجتماعيّون.

إنّ المنظومة الأثريّة النّقليّة منظومة سيّجت تأويلها وحصّنته من الممكن والمحتمل، إذ تخفّت وراء أعلام شهد لهم المخيال الإسلاميّ بالمكانة وأقرّ لهم بالمنزلة.

إنّ آستحضار الأعلام المشهورة بآعتبارهم حججا على القول وبرهانا على الأول، أمر يجعل جمهور الطّبريّ المتقبّل خطابه جمهورا مذعنا مطيعا يقبل الحقيقة ولا يجادلها.

وهذه المحاصيل التّأويليّة الّتي سبق ذكرها مأتاها نظام ترتيب الحجج في حركة الخطاب وما تقتضيه تلك الحركة من حجج قويّة وبراهين جليّة، حتّى يضمن المحاجّ لخطابه النّفاق ولتأويله النّجاعة والأثر.

وقد ربط علماء الحجاج العمل الحجاجيّ بمبدإ تغيير العقول وتحويل العقائد أو ترسيخ التّصوّرات فالمحاجّ وهو يحاجج جمهوره إنّما يمتلك إرادة تقوية فكرة أو دحض أخرى، لذلك تراه يتوسّل في خطابه بكلّ آلة ويستدعي كلّ طريقة مستخدما المنطق وغيره، الحجّة ونقيضها(لقد راجع علماء الحجاج المحدثون جلّ التّصوّرات الّتي كان يعتبر أصحابها الحجاج محض إجراء منطقيّ شكليّ يستبعد التّأثيرات العاطفيّة ويزيح العوامل الوجدانيّة من عمليّة البرهنة والاستدلال وهذه المراجعات وسّعت حقل النّظريّة الحجاجيّة، إذ لم يعد الحجاج إجراء منطقيّا محضا بل صار بنية مركّبة يتضافر فيها العقل والهوى لا آختلاف ولا تنافر فبعدما كان المحاجّ، وهو يحاجج، يستدعي من الإنسان نصفه: (العقل والمنطق) صار يستدعي من الإنسان كله: (العقل والقلب) ومن روّاد هذه النّظريّة نجد كلاّ من بيرلمان وروث آموسّي، إذ آعتبر كلّ ،من منطلق سياقه المعرفيّ، العمل الحجاجيّ عملا متأسّسا على مخاطبة الإنسان كلاّ لا جزءا وقد ربط كلّ منهما ،وفق منطقه الخاصّ، نجاعة الحجاج بمدى توفّق المحاجّ في مخاطبة الذّوات الإنسانيّة المحجوجة والكيانات المجادلة مخاطبة تلامس العقل وتدرك العاطفة).

وقد تجلّت أصول هذا التّصوّر في نصّ الطّبريّ هذا، إذ إنّه بنى نظام ترتيب حججه على بنية منطقيّة شكليّة صارمة رتّب بمقتضاها مقوله ترتيبا ثلاثيّ المراحل لمسنا تواتره في جلّ تفسير جامع البيان كما قام نظامه البرهانيّ على استدعاء حجج تلامس في الإنسان جانبه الإيمانيّ العقديّ وقد ترجم هذا الأمر خير ترجمان ما بسطه الطّبريّ في خطبة كتابه من حقائق ومعطيات مثّلت تصوّره الحقيقة وترجمت نظرته إلى العالم والكون، إذ بدأ قيله بجبروت اللّه وعظمته وهي

مصادرة إيمانيّة عقديّة أراد الطّبريّ من آبتداء الكلام بها أن يصادر على مطلوب الجمهور الّذي تصوّر ملامحه وحدّد هيآته سلفا وقبلا.

فالاعتقاد في جبروت اللّه يبطن آعتقادا في جبروت المفسّر ما دام المفسّر قد آستمدّ حكمته من الذّات الإلهيّة الّتي آصطفته وتخيّرته(إذ يكاد جلّ المفسّرين يبنون متونهم التّفسيريّة على المثال نفسه والهيئة ذاتها، فيستهلّون بالحمد والتّعظيم وينتهون بالاصطفاء والاختيار بآعتبارهم سدنة الحقيقة والذّائدين على حياضها.

إنّ هذه المآلات التّأويليّة الّتي قادنا إليها النّظر في نماذج ممثّلة من تفسير الطّبريّ جامع البيان إنّما كانت عمدتها أنظمة ترتيب الحجج في فضاء الخطاب وبذلك يمكن لهذا المبحث النّظريّ أن يكون منطلقا ممكنا ومدخلا جائزا إلى آستكناه طرائق تأدية المفسّرين المسلمين معاني النّصّ القرآنيّ وحقائق بيانه وآستبيان مسالكهم البرهانيّة ومساراتهم الحجاجيّة في إقناع الجمهور وترسيخ العقائد التّأويليّة الجديدة في عقله وعاطفته يؤمن بها أوّلا ويعمل بها ثانيا.

تأليفيّة عامّة حول الاستراتيجيّات الحجاجيّة في جامع البيان / صمت الخطاب وغيبه

سنعنى في هذا المقام باستجلاء مضمرات الخطاب وما تتضمّنه أبنيته من صمت وغياب يوقفنا أمر تجليته واستحصال مظاهره واستجماع سياساته على حدّ الخطاب الحقيقيّ « Réel » الّذي يستبطنه المحاجّ ولا يصرّح به، إذ هو من مقوّمات الخطاب الاستراتيجيّة الّتي لا تبدو ولا تظهر إلاّ إذا وعى المؤوّل أنّ قوانين تصريف الكلام قائمة على ظاهر عينيّ « Apparence » وباطن حقيقيّ « Réel » وهذا الاعتبار يجيز لنا تفريع اتسراتيجيّات الطّبري الحجاجيّة وسياسات خطابه المضمرة فرعين: فرعا أوّل نقف من خلاله على الاستراتيجيّات الظاهرة الّتي لا يحتاج فعل استجلائها جهدا كبيرا نظرا إلى كونها وردت صريحة معلنة أوهي من مقتضيات اللّغة الواصفة الّتي يدرجها الطّبريّ من حين إلى آخر في سياق خطابه

يفسّر بها غيبا دلاليّا أو يبرّز من خلالها اختيارا نهج مبادئه وأقام رزاه عليه منطلقا وقاعدة.

وفرعا ثانيا نعدّد في إطاره أهم الاستراتيجيّات المضمرة والسّياسات المبطنة الّتي لا تتجلي أنواعها ولا تستجمع مظاهرها ولا تدرك قوانينها إلاّ إذا تجاوز المؤوّل (عملنا في هذا المقام النّظريّ تأويل لتأويل، تأويل لمقاصد الطّبريّ التّفسيريّة نستند فيه إلى روافد العلوم الّتي تصلنا بعصرنا حتّى نمارس وفق ذلك *"العمل التّأويليّ الحيّ"* الّذي يكثّر دلالة النّصّ المؤوّل ويعدّد معناه) عتبة الظّاهر إلى الباطن ودرجة السّطح إلى العمق مقصدا نرتجي بلوغه وغنما نقدّر الاتّصال به

1- الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة

لقد مكّننا النّظر في تفسير الطّبريّ عامّة وفي المدوّنة النصيّة المختبرة خاصّة ، من تبويب الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة الّتي يقضي بها الخطاب المعقودة عليه نوايا الطّبريّ والدائرة عليه خلفياته إلى خمس استراتيجيّات أساسيّة تحكّمت في حركة الخطاب وعلّقت بأنساقه اللّغويّة ومشيراته المقاميّة فعلا تدرك أعماله وحدثا تعاين آثاره يأسر الجمهور المخاطب عقلا ووجدانا ، فتكون الاستجابة وتكون الطّاعة.

أ- استراتيجيا البيان / الحاصل القاطع

إنّ لاستراتجيا البيان في تصوّرات أهل الأثر مرتبة في تحصيل اليقين / الحقيقة من النّصّ القرآنيّ الّذي نزل حسب تصوّراتهم بلسان عربيّ مبين يفهمه أهله فهم الجبلّة والبداهة لا صعوبة في ذلك ولا معيقات. فهذا الاعتقاد في بيانيّة النّصّ ألفاظا ومعاني قضى بالتّبعيّة أن يكون الكلام عليه (التّفسير) من جنس الأصل توافقا وتوازيا ، حتّى لا يجانب المفسّر تعاليم الأصول سننا وقاعدة. وقد تجلّت هذه الأشراط تجليّا صريحا في تفسير جامع البيان نظرا إلى انتماء ابن جرير إلى دائرة التّفسير الأثريّ مذهبا ومحيط المتسنّنين رؤية وتصوّرا. والالتزام

بيانيّة الخطاب الواصف التزام صرّح به الطّبريّ في مقدّماته الّتي صدّر بها تفسيره وقد كنّا اشتغلنا بها من جهة كونها مقدّمات حجاجيّة تهيّئ للخطاب مساراته وترسم له تخومه آثارا وأفعالا. فهذا الأمر الّذي يقضي بتوافق بيان النّصّ (إيضاح طريق الإيمان- دحر عتمة الجهل- نور اليقين والحقيقة- رسم المسالك والحدود...) مع بيان التّفسير (الإيضاح في حدود ما يقتضيه ظاهر كلام الله رسما وتلاوة) قد أعلن حتميّته الطّبريّ أصلا من أصول الإيمان ودليلا من دلائل الاعتقاد في جلالة النّصّ وقداسة مأتاه، إذ لم لا يكاد سياق يخلو من بسط يورد في إطاره الطّبريّ تذكيرا مبيّنا بصريح اللّفظ وظاهر العبارة ضرورة إحداث المفسّر توافقا في تخريجه (قولا باتّا وجزما قاطعا) مع ظاهر النّصّ حتّى يتوقّى القائل في كلام الله، مغبّة الضّلال ومخاطر الخروج على مأتي السّلامة بما هي مطلب كلّ مؤمن يجب أن ينظر بعين النّصّ ويفكر بتعاليم الشّرع، وما الأحاديث والأخبار الّتي أوردها الطّبريّ تنهى عن تأويل النّصّ بالرّأي، إلاّ دليل على خوف من التّفريط في البيان الموصل إلى الحق/اليقين الّذي لا يدرك إلاّ ظاهرا ولا يرصد إلا سطحا.

فكأنّ صمت الكلام، شرطا من شروط كونه، لايدخل في تصوّرات أهل الأثر ولا ينتمي إلى دائرة سننهم الّتي يفهمون بها العالم ويرسمون من خلالها ملامحه معادا ومآلا، لذلك كان الطّبريّ ولوعا منذ البدء برسم حدود تفسيره وضبط ملامح جمهوره، حتّى لا يحصل عقوق الخروج بوصفه ضربا من المعصية ونوعا من الكفر، العدول عن الاتّصاف به أفضل ومجانبته أسلم. وليس من قبيل البخت والاتفاق أن تربط وظيفة التّفسير بيانا وإيضاحا بمعقد إيمان الفرد المسلم، فتغدو استراتيجيا البيان والقطع حجّة تنقاد بها التّصوّرات وتجري عليها مبادئ الاعتقاد مادام البادي سلامة والظّاهر حصانة إن اتّفق اجتماعهما حافظ المفسّر على أصل التّوحيد لا تعدّد ولا تكثّر

إنّ استراتيجيا البيان الّتي عددناها سياسة خطابيّة ظاهرة تختزل اختزال كثافة تصوّرات الطّبريّ المذهبيّة والعقديّة الّتي تقول بإمرة

الأسلاف وسلطان النّصّ مسلكين من مسالك الوصول إلى معدن الحقيقة التّوحيديّة أنطولوجيّا و تصوّريّا يدعى إليها الجمهور، إن حضورا وإن افتراضا يعتقد فيها اعتقاد وثاقة لا اعتقاد إمكان حتّى يتجانس بيان النّصّ مع بيان المفسّر ويقيم المؤمن /المسلم في عالم اعتقاديّ مطمئنّ، نفسا راضية وعقلا هادئا.

ب- استراتيجيا نفي التّنازع/الانتظام والانسجام

إنّ من توابع البيان نفي التّنازع بين أبنية الخطاب من جهة والذّوات المتكلّمة أو السّامعة من جهة أخرى. ونفي التّنازع يؤمّن للمحاجّ فضاء سليما تجوز فيه الحركة ويحصل داخله التّوافق بين مبادئ المخاطب وعقائده، (الاجتماعيّة /السياسيّة /الدّينيّة /اللّغويّة...) وآفاق انتظار المخاطب وما يحمله هو الآخر من تصوّرات ينوي مناظرتها بما طرح على كيانه من آراء وأفكار حملها خطاب الباثّ وتضمّنتها أنساقه، وهوما يقضي بضرورة تجويز نفي التّنازع واقعيّا (مقام المشافهة حيث يكون الباثّ والمتقبّل كيانين حاضرين بالفعل) وافتراضيّا (مقام الكتابة حيث يكون الباثّ والمتقبّل كيانين حاضرين بالافتراض)، حتّى يدرك الخطاب الحجاجيّ مراميه الإقناعيّة الدّائرة على جعل النّصّ القرآنيّ حقيقة متعالية، لا يجوز، كي تدرك، أن يحصل في أذهان الطّالبين نوع من الكدر ريبة وشكّا أو نوع من التّردّد إمكانا وجوازا، وهذا الأمر إنّما يترجم حرص الرّجل على تأمين حركة جمهوره الّتي لا يريدها أن تكون حركة إمكان واحتمال (التّفسير بالرّأي)، بل يريدها أن تكون حركة جزم بوجود معنى واحد تهدي إليه تعاليم الأسلاف وتجيزه أبنية النّصّ الظّاهرة ويمكّن منه المخاطبين الأوصياء والأتباع الّذين رشّحتهم سلطة الاعتقاد الأثري تراجمة وحي وحملة حقيقة. وبذلك يكون مبدأ نفي التّنازع استراتيجيا خطابيّة تضمن للطبري أن يقنع جمهوره بانسجام العالم الّذي يدعوه إلى الإقامة فيه حتّى يغريه فيتقبّل الانخراط في هذا الكون المحدث بطريقة لا تقبل التّأجيل ولا يأتيها الباطل من بين نوايا المشكّكين ولا

من خلف طعونهم الّتي عمل الطّبري بشتّى الطّرق ومتباين الأساليب على نفيها ودحضها وخلخلة تناسقها وضرب انسجامها المنطقيّ وتوافقها التّداوليّ وانتظامها التّصوريّ حتّى يكون الخطاب الموضوع على النّصّ القرآنيّ خطابا واحدا في دلالته فريدا في إحالته على ما تسمع أصداؤه في القول المفسّر الّذي يغدومن جهة الوظيفة تمكينا لمعنى النّصّ كما نطق به الصّفيّ بيانا ونقاء وكما لهج به الأتباع أمانة وصدقا، لذلك وصل الطّبريّ الإمكان التّأويليّ والجواز التّفسيريّ بمرجعي الأسلاف وموافقة التّخريج لظاهر النّصّ، حتّى لا تتسرّب إلى المعنى/الحقيقة إمكانات التّردّد يضيع معها الصّفاء ويعدم الانسجام.

ج- استراتيجيا التّقويم والتّهذيب / القبول المقنع

إنّ من الجهات الجارية عليها الحجّة في تفسير الطّبري عامّة وفي نصوص المدوّنة المختبرة خاصّة، وفي إطار الثّقافة العربيّة الإسلاميّة النّقليّة تخصيصا، جهة التّقويم والتّهذيب الّتي عادة ما تكون حاصل مسار إقناعيّ وعمل برهانيّ وظّف فيه المحاجّ طاقات الكلام وإمكانات الخطاب تأثيرا وفعلا في الجمهور يستجيب ويقتنع بصحّة المضامين ووجاهة الآراء الّتي دعي لاعتناقها مبادئ يدين بها وقاعدة يقيم عليها تصوّراته المشتقّة من تلك التّعاليم الّتي طرحت على عقله برهنة ومنطقا وبسطت على قلبه أثرا ووقعا. والتّقويم في جامع البيان تفسيرا أثريّا له من الوجوه ما تعدّد ومن المظاهر ما تباين، إذ نجد تقويما له صلة بإصلاح الفرد المسلم إصلاحا أخلاقيّا وذلك من خلال تبصيره بما يحدثه القائلون في كلام الله بغير حجّة من طعون يدّعون صحّتها ويزعمون وثاقتها كما يمكن أن نجد تقويما جاريا على مسائل لغويّة رأى الطّبريّ في بعض وجوهها تداعيا، حجّته في ذلك الاستعمال والتّداول وتصوّرات العلماء الموثوق برسوخ أقدامهم في علوم النّحو والقراءات والبلاغة وأسرار الصّناعة. وهذان النّوعان من أنواع التّقويم في جامع البيان مشدودان بأصل تقويميّ جامع هو التّقويم الاعتقاديّ القاضي بجعل الجمهور موجّها توجيها يتوافق ومبادئ

الطّبريّ المذهبيّة، حتّى يحصل فعل الخطاب وتكون آثاره بيّنة يجليّها منتهى العمل الّذي ينجم عن إقناع المخاطب بوجاهة المحمولات الفكريّة الّتي رسّخها التّقويم وأجازها التّهذيب. وما قبول الطّبريّ بعض الأخبار الّتي أوردها الرّواة من جهة النّقل عن بعض "حجج الإسلام" من الفقهاء والمفسّرين والعلماء والصحب أتباعا كانوا أم تالين، إلا دليل على وعي الرّجل بضرورة الحفاظ على "الصّواب المؤقّت" الّذي يصادر على مطلوبه في تلك التّخريجات يجيزها ويقيم برهان انسجامها، ثمّ يبسطها على ملكة حكمه القائل بجوهريّة ما رسّخه الأسلاف من مبادئ تهدي القائل في النّصّ برأي إلى سواء السبيل وقيّم الخيارات.

فالتّقويم والتّهذيب استراتيجيّتين خطابيّتين تدخلان ضمن غايات الطّبريّ محاجّا يدحض آراء لا توافق أنظاره ويبني مقابلة وضدّا سنّة فكريّة يرسّخ مبادئها ويدعو الجمهور إلى العمل بها وتنفيق سلطانها في المحيط الاعتقاديّ والفضاء الإيمانيّ الّذي يقيم داخله، حتّى يصير التّهذيب وجها من وجوه تلازم القول بالعمل وصورة من صور إقامة عالم يضطلع فيه الطّبريّ قيّما على تعاليم الإسلام المتسنّن، بدور التّرغيب فيه سكنا نهائيّا، ومستقرّا مآليّا لا يرفضه رافض ولا ينتقض عليه منتقض. وبذلك يغدو مبدأ التّقويم أصلا من أصول استراتيجيا الخطاب يحصّل به بانّه توافقا فعليّا مع المتقبّل/الجمهور الّذي انفعل واستجاب بمفعول برهنة عقلت الاختيار ووقع أجاز متعنه.

د- استراتيجيا صون المعتقد / الأسيجة العازلة

لقد صار معلوما لدينا أنّ المعتقد باعتبار رمزيّته، يوجّه مسار الحجاج ويمنح وجوه التّأويل، الّتي يجيزها الطّبريّ، شرعيّة تنفقها وتجعلها لدى الجمهور الّذي صادر الطّبريّ على إيمانه مقبولة منسجمة، لذلك اندرج صون المعتقد أساس كلّ تنظيم دينيّ (باعتبار الإسلام من المنظور الأنثروبولوجيّ شكلا من أشكال التّنظيم الدّينيّ) اندراجا بنيويّا في مسار البرهنة وحركة الحجّة الّتي غدت حركة جارية إلى

ترسيخ الاعتقاد في الأصول البانية ككون الاعتقاد الإسلاميّ الأثريّ (الله – النبيّ – القرآن – الأحاديث الموثوقة...). ولمّا كان الطبري لسان حال الإسلام المتسنّن ذي السّند الأثريّ في التّخريج والتّأويل، ندب نفسه كي يكون بمفعول تفويض وتزكية قائما على معتقد الأمّة صائنا له من كلّ طارئ يعكّر صفوه ويفسد انتظامه، لذلك تراه يحشر ذاته في مواضع من تفسيره كثيرة ضمن دائرة الأصفياء اندماجا وتوحّدا، فكأنّه يروم بذلك خلع ضرب من القداسة الّتي لا يصرّح بها، لكن تخبرنا بوجودها أنظمة الكلام الصّامتة، على كلّ تأويل يجريه أو تفسير يبسطه قولا منتهيا، وبرهانا قاطعا ينفي كلّ إمكان ويبطل كل وجه، فيصنع بذلك من خلال استراتيجيا صون المعتقد سياجا عازلا يفصل بين الفرد الّذي أسلمته المؤسسة الدينيّة الرّسميّة من خلال تنظيمات توجّه أنظاره الاعتقاديّة وممارسته العمليّة وتصوّراته الفكريّة الّتي غدت من جهة التّشريع أنظمة مبنينة يغري انسجامها، بكونها وحيدة الجنس مفردة الوجود لا ينوبها شكل ولا تعوّضها رؤية، وبين من عدّهم الطّبريّ تصريحا وبيانا مارقين، مدّعين، زاعمين يجترّون أقوالا في كلام الله ينقصها البرهان وتعوزها التّزكية من لدن أشراف الأمّة وعلمائها. وبذلك يؤمّن الطّبريّ من خلال إقامة الفواصل بين جهات النّظر الرسميّة الّتي زكّتها مؤسّسة الاعتقاد الرّسميّ فمنحتها الفعل والتّداول) وبين الجهات التّأويليّة الحادثة الّتي خرجت وشذّت، إذ طعن في انسجامها المنطقيّ الشكليّ وشكّ في جوازها التّداوليّ (العرف الاجتماعيّ – العرف اللّغويّ – العرف الإيمانيّ – العرف النّصّي (القرآن- الحديث))، مسالك البرهان ومعابر الاستدلال الّتي عبرها يستطيع أن يجوّز أقواله في النّصّ القرآنيّ، إذ تغدو نهايات تفرّق بين الباطل والحقّ لأنّها ذات أصول (الحديث- النّصّ)، إضافة إلى كونها موسومة بالاستقامة المنطقيّة، مدعومة ببرهان العلماء والأوصياء تشريعا وسلطانا وبذلك تكون استراتيجيا صون المعتقد مضافة إلى الاستراتيجيّات السّالفة ركنا ركينا في كسموس الطّبريّ الاعتقاديّ المبنيّ على الانسجام الشّكليّ

والتّوافق الأنطولوجيّ بين التّصوّرات الفكريّة وطرائق تأديتها علاميًا ورمزيًا.

ه- استراتيجيا الطّاعة والاطمئنان / المصالحة المؤجّلة

تعدّ استراتيجيا الطّاعة والاطمئنان حاصل الاستراتيجيّات الّتي مرّ بك ذكرها وبسط عليك عرضها (استراتيجيا البيان/ استراتيجيا نفي التّبازع/ استراتيجيا التّقويم والتّهذيب/ استراتيجيا صون المعتقد) نظرا إلى أنّ الخطاب، أيّ خطاب، حتّى تكون نجاعته حاصلة وفعله محقّقا لابدّ أن يخاطب في الجمهور المتقبّل مرمى الطّاعة ومنتهى الاطمئنان، الأمر الّذي يحدث بين صانع الخطاب والمنفعل به ضربا من ضروب التّوافق النّفسيّ والانسجام التّصوّريّ وهو ما به تصيرمسالك الفهم ممكنة وطرائق العبور جائزة مؤمّنة المداخل، محمودة النّهايات استجابة وإجراء. وهذه السّياسة الموجّهة بمبدإ تحصيل طاعة الجمهور المعتقد في كلّ فكرة تبسط على عقله والمنفعل بكلّ أثر يسلّط على قلبه، حاصل أمرها ومنتهى غاياتها بثّ الاطمئنان إحساسا يسري في كيان الفرد المسلم/المسلّم بأحكام التّخريج وجوازات التّأويل الّتي أصلها من النّبع وسندها من الأصل رشّحها الطّبريّ أقوالا منتهية وحججا ضافية يحكم بمفعول تزكية الجمهور لها لأنّه أطاع وسلّم- سياسة عقول متقبّليه المطيعين المساندين (أتباع التّخريج الأثريّ) كما يؤمّن أولئك المريدين من شرور المتقوّلين على اللّه بغير حقّ والمدّعين علما بأسرار النّصّ بغيرسند يعقد أو حجّة تدعم. وحتّى يحكم الطّبريّ قبضته على الجمهور مريدين/مناوئين يفترض ضربا من المصالحة المؤجّلة بين ما يدّعيه أهل الرّأي من جوازات تأويليّة لهم عليها براهين يعرضها الطّبري عرضا يفرّع ويفصّل، يوازن ويقابل، يعدّل ويجرّح، حتّى يقنع المتقبّل بتماسك نظامه البرهانيّ وصرامة نهجه الحجاجيّ ردًا وتقويما. وما إن تحصل الطّاعة الّتي أجازتها أشكال الخطاب، حتّى يكون الاطمئنان حاصلا وتتويجا والمصالحة المقعودة بالافتراض والاقتضاء سياسة تؤمّن المسار وتحوّط الخطاب من مزالق الفرقة

ومخاطر الخروج عن السّنن والقواعد الّتي أجازها العرف وأقام قوانينها التّداول ووجدت في أصول الاعتقاد (النّصّ والحديث) دعما وترسيخا.

وهذه الأمور كلّها تبني في محصّلة المسار البرهانيّ الّذي يسلكه خطاب الطّبريّ يقنع ويبقّن، التّجانس المطلوب بين وعد النّصّ القرآنيّ (الجنّة- الطّمأنينة- السّكينة- الرضا- الأزل- الخلود...) ووعد النّصّ التّفسيريّ: (دعم وعد النّصّ القرآنيّ وترشيح نذوره)، بطريقة تجلي البيّن وترفع الشكّ عن كلّ مغمور صامت أو خفيّ ضامر، لتجعله بيّنا مفصحا لا تخالف ولا تعارض.

2- الاستراتيجيّات الحجاجيّة المضمرة

لقد جلّينا فيما سبق أهمّ الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة الّتي أخبرتنا بها أنظمة الخطاب إخبارا ظاهرا معلنا (اللّغة الواصفة الّتي يعقدها الطّبريّ على هامش تخريجه يحكم بها على رأي أو يغيّر بواسطتها جهة فهم) أو أدّتها مقاصد الرّجل الفكريّة والمذهبيّة أداء اقتضائيّا يدرك تابعا من توابع منحى الخطاب الأوّل الوارد بالتّصريح يعيّنه القارئ ويسم محموله وسما يزيد بيانه ويعمّق ظاهر دلالته. ولمّا كانت سياسة الكلام منقادة بجهة ظاهرة وجهة باطنة، هي عمق المعنى وأصل الدّلالة فيه، كان الحديث عن الاستراتيجيّات المضمرة حاجة وضرورة يكتمل بها المسار التّأويليّ الحيّ الّذي يخصّب عالم النّصّ ويفتحه على متوالية من الإمكانات والجوازات الّتي لم يكن أمر الوقوف عندها ممكنا إن اكتفى المؤوّل بظاهر العلامات وسطح الإشارات، لذلك واهتداء بهذا المبدأ النّظريّ الّذي يصل عملنا بالفعل التّأويليّ الحيّ ذي الأبعاد المزدوجة والوظائف المركّبة، فإنّنا عاقدون ههنا من جهة التّناظر والاقتضاء كلاما على الاستراتيجيّات الحجاجيّة المضمرة الّتي يبطنها الخطاب وتحجبها أبنيته فلا تنقال طاعة ولا تتأدّى استجابة إلاّ بمفعول عنف يمارسه المؤوّل على القول يكشف خباءه ويعرّي حقائق مغزاه.

أ- استراتيجيا التجسيم / ورثة الوحي وحملته

لقد تحدّث الطّبريّ في خطبة تفسيره عن الوحي وحملته من الأنبياء، حديثا يجعل الوحي (الرّسالة الّتي يحمّلها الله أصفياءه) منّة إلهيّة لا ينتدب لها سوى من كانت له من الصّفات ما أغرى ومن الخصال ما استقام، ولمّا كان الوحي تكريما وجزاء يمنحه الله قلّة من القوم ائتمانا وتثيّقا، اصطفاء وتمييزا، وجب أن يكون ورثة الأنبياء صحابة أو أتباعا من ذوي الصّفات الشّبيهة بصفات الأصفياء يصونون كلام الله ويحفظون منزلة الرّسول وسننه حفظا لا تحريف فيه ولا تزيّد، ومن ثمّة كانت حجّة الطّبريّ في القول في كلام الله برأي مستنده استنادا تامّا إلى أقوال الرّسول أوالصّحابة أوالتّابعين لا اختيار ولا مراتبة نظرا إلى انتماء هؤلاء جميعا إلى دائرة الأصفياء الثّقاة الّذين تعاملوا مع الوحي تعاملا مباشرا، متحوا فرائده من صوت الرّسول المبلّغ وعاينوا مقامات نزوله وأدركوا هيآت تقبّل الوحي ومظاهرها.

وفي هذا الاعتبار إضمار لحقيقة مفادها أنّ الطّبريّ، اعتقد في صفاء النّبع الأوّل حجّة عنده على تمام المعنى، يروم تجسيم هذا الاعتقاد من خلال اعتراف الجمهور به حاملا ذاك الصّفاء الأوّل، مؤتمنا على حقيقة النّصّ الّتي ينهض تفسيره قولا فصلا عليها، ببيانها وبسطها على عقول النّاس وقلوبهم، وبذلك يشرّع الطّبريّ من خلال هذا الاعتبار المضمر والاستراتيجيا الغائبة المتستّرة بصمت الكلام، إلى سلطة خطابه ومنزلته في دائرة الأصفياء المؤتمنين على الوحي حملا وتبليغا، ممّا يقضي أن يكون تفسير ابن جرير حجّة خالصة على استقامة التّخريج وصفاء التّأويل، لأنّه استند في ذلك إلى قاعدة أصليّة قداستها مشهود بها وجلّة مقامها مشهورة لدى الجمهور المسلم سلطة وأساسا، أنموذجا ومثالا.

إنّ استراتيجيا تجسيم الطّبريّ أنموذج الصفاء الأوّل ووظيفة تأدية معنى كلام الله كما بلّغه النّبيّ، تنهض داخل نسق خطابه الحجاجيّ

المثبت والمثبّط، المرشّح والدّاحض، بدور البرهان القاطع على صحّة اعتباراته الفكريّة واستقامة خياراته المذهبيّة الّتي يمنحها أصلها الثّابت في تربة الأوائل حجّة على حجيّة قيامها شاهدا على أن تكون دليلا مفردا لكلّ مسلم طلب مكاشفة النّبع المعنويّ الأصليّ الّذي للنصّ، يطلب من الورثة والأتباع طلب ائتمان وتفويض، تلغى به الإمكانات وتطمس الوجوه.

ب- استراتيجيا إقامة السّلطان / المذهب الدّاعي

إنّ النّاظر في الكتب الّتي أرّخت لميلاد علم التّفسير في الثّقافة الإسلاميّة وانشغلت بأعلامه وقضاياه، لواجد أنّها تكاد تجمع على أنّ الطّبريّ هو أوّل من فسّر القرآن تفسيرا أثريّا وهو أوّل من خلّص علم التّفسير من العلوم المجاورة له، لذلك علقت به الرّيادة وأنمي إليه الفضل.

وهذه المنزلة الّتي للطّبريّ في تاريخ الفكر الإسلاميّ، جعلت أراءه متّجهة صوب إقامة سلطان مذهبه (التّفسيرالأثريّ) بطريقة فيها وعي بمسالك تبليغ المقتضيات المذهبيّة المعلن عنها في المقدّمات الّتي عقدها على جامعه تبسّط آراءه وتختزل نواياه وتقول أنظاره وتؤدّي مناهجه في فهم النّصّ القرآنيّ وإقامة مبادئ تأويله.

وتثبيت سلطان المذهب هو صورة من صور حجّة السّلطة، لكنّها صورة مجرّدة تجمع إلى جانب هيئة الشّخص رمزيّة فكره، جمعا يحمل الجمهور الحاضر أو المفترض على اعتناق تلك الأصول الّتي قدّمها الطّبريّ محاجّا، دليلا على معابر اليقين/الحقّ، يهدي إليها مذهبه ويشير إليها منهجه في تجلية معاني النّصّ القرآنيّ وكشف خباء سوره ومغالق آيه، لذلك لم يدّخر الطّبريّ جهدا في بيان تهافت آراء غيره ممّن اشتغلوا بكلام الله وفي بثّ مظاهر الهزء في مزاعمهم، حتّى يوجّه عقائد مريديه عقلا وعاطفة التّوجيه الّذي يرتضي والجهة الّتي يروم، فيصنع لخطابه التّفسيريّ أسباب وثاقته المستمدّة من تزكية مؤسّسة الاعتقاد الحاضنة تشريعا وتمكينا، نظرا إلى كون

الطّبريّ وهو يرسل أقواله في كلام الله، إنّما يصرّف إمكانا من إمكانات رؤية اعتقاديّة متحصّنة بإمرة الأسلاف و مزوّدة بقيم رمزيّة، يصير بمقتضاها الطّبريّ حجّة نفسه على نفسه وحجّة نفسه على الآخرين لا يردّ له زعم ولا يدحض له رأي ولا يفنّد له اعتقاد، شاهدا على صفاء الحقيقة وبرهانا على المعنى الأنموذجيّ كما خطّته تعاليم الأزل في اللّوح المحفوظ المعلّق في سديم المطلق.

وهذا التّيقين الّذي تجري، لنحته في كيان الفرد المسلم المأخوذ بسنن الأوائل والمشدود إلى تعاليم الأثر، كلّ أجهزة الخطاب وأنظمته، هو الّذي يمكّن الطّبريّ من تحصين مواقفه المذهبيّة من الطّعون الطّارئة الّتي يخرج بها الزّاعمون، بثّا للرّيب في الكون الإسلاميّ المنتظم وفي عقل المسلم النّاجي من أهوال الشكّ ومآخذ الرّأي. فينتج عن ذلك نوع من السّلطان المشتقّ من سلطان الاعتقاد العامّ الّذي ينتمي إليه الطّبريّ تصوّرا ومدافعة وهو ما يجعل الطّبريّ، بمفعول مسحة القداسة المنزوعة عليه من لدن المعترفين والأتباع، داعية تثبيت. وجسم توسيط لا يستقيم السّلطان الأصليّ، إلاّ منظورا إليه من منفذ تلك التّعاليم، ومن معابر تلك الأقانيم، لاجوازولا إمكان. (الإسلام الأنموذجيّ "الأركيتيبيّ").

ج-استراتيجيا بلوغ العترة المصطفاة / التّلازم والانصهار

يقودنا استجماع الدّلائل اللّفظيّة والمشيرات السّياقيّة، إلى أنّ الطّبريّ ينوي بلوغ العترة المصطفاة، استراتيجيا خطابيّة مضمرة يبني عليها سلطان تخريجه ويقيم على أصول مبادئها حجيّة أقواله في كلام الله نهايات تدرك وغايات تحصّل. وبلوغ العترة مجاز نجريه لتأدية معنى القداسة الّذي يسم به الطّبريّ خطابه حتّى يشتهر تداوله بين الجمهور مسلما يزكّي أو جاحدا يستحي، فيعدل عن عقائده وينخرط في إطار تلك الدّائرة الّتي تتلألأ من وسطها الأنوار إغراء واستدراجا، جذبا واستقطابا. فالطّبريّ ينزّل نفسه منزلة المؤتمن على كلام الله يؤدّي جواهر معناه ويقيم الدّليل على معالم مغزاه تجسيما لمزاعم الأسلاف

الّتي لا تضلّ وتجسيدا لمعالم الولاء التي لا ينوي الطّبريّ قطعها، حتّى تكون أقواله المسنودة إمّا بخبر يدعم أو بحديث يدحض أو بنصّ يجزم، شاهدا على قوّة البرهان المستقوي على لغو المتقوّلين الّذين عدّهم الطّبريّ دعاة ينقصهم سلطان التّمكّن وتعوزهم آلات التّأويل وهذا ما نلحظ مظهره بيانا ساطعا وشاهدا معلنا في متن الطّبريّ التّفسيريّ الّذي ازدحم لفظه بما سلف أن ألمعنا إليه حطّا وتشنيعا، فتصنع في الخطاب صورتان صورة نازلة (الدّعاة) وصورة تصعّد دائما وأبدا، كأنّها تحاكي حركة العروج وتصبو إلى الحقّ/الأزل تتشده وتطلبه كي تحدث معه التّلازم وتقيم في محيطه طقس الانصهار. ومن ثمّة يستطيع الخطاب إن حقّق تلك المرامي ما قرب منها وما بعد، أن يغدو جهة المحاجّ في التيقين برأيه والإقناع بزعمه، لأنّ الخطاب التبس مقالات ومقامات بضرب من القداسة ونوع من الشّرف الّذي أنمى أصوله إلى الأوّلين وعلّق سلطانه بالفاعلين. وهذا الأمر عمد الطّبريّ إلى تصريفه وفق نظام خبر فيه عقل الجمهور المسلم وتمثّل سنن اعتقاده ومبادئ تفكيره حتّى يضمن لأفكاره الرّواج ولتفسيراته الدّوام، مادامت متكافئة وعقائد الجمهور الّذي تربّى نمط تفكيره ومسلك تدبيره، على مبادئ الإسلام كما تداولتها المؤسّسة الرّسميّة الّتي سيّجت الإيمان وأقامت حدوده من خلال رموز/تعاليم حكّمها الورثة أمارات على الحقيقة ودلائل على النّجاة والفوز، وهو ما منح الطّبريّ بوصفه معتقدا في تعاليم الأثر ونفوذ السّلف، نوعا من التّجاسر على كلّ قول يجريه فيدّعي سلامة مبناه واستقامة مغزاه لا تردّد في ذلك ولا تهيّب، فيحدث بين منزلة الطّبريّ الّتي صنعها لنفسه بمفعول تجويزات أقامها لفظه أو افتراضات أجازها منطقه، منحته مرتبة العلية وعلّقت به صفة الفاعلين، حازوا المكانة وظفروا بالولاء، لأنّهم تحمّلوا منّة الاصطفاء فلم يقولوا غير الّذي يجيزه ظاهر النّصّ تحرّزا وحيطة، وبين تصوّرات الجمهور، ضرب من التّوافق يمكّن الحجّة ويضمن الفعل ويصل الخطاب بمراتب إقناعيّة عالية تستطيع أن ترشّح رأيا صادرت على سلامته كما تستطيع أن تدحض زعما كرهت التّدليل عليه، لأنّه مناف لأصولها، مخالف لجوازاتها، ترفضه وتهدم

حضوره، من خلال حجاج مضادّ يحمى فيه وطيس التّنازع، لذلك كان اعتقاد الطّبريّ في الوفاء إلى الأصول آية من آيات خطط خطابه المضمرة الّتي لا تتكشف إلاّ إذا اجتاز المؤوّل عتبة الظّاهر وسلّم بأنّ المعنى طبقات ألطفها المجهور وأبلغها المغمور، يجلّى فينكشف الحقيقيّ من المزاعم ويبدو الأساسيّ من العقائد، تصدم أصحاب الإيمان المسيّج وتضرم في دواخلهم نار الحيرة والشكّ. ولمّا كان بحثنا عملا تأويليّا من درجة ثانية أجزنا هذا الاعتبار ينقاد به فكرنا حتّى نستطيع أن نبني في منتهى الغاية، ما اصطلح على تسميته، ريكور Ricoeur. " *عملا تأويليّا حيّا* "يجتاز عتبة فيلولوجيا العلامة، ليتّصل بكون العلامة الرّمزيّ المشحون بحرارة الأوصاب والمرشّح بتردّدات النّفس وهو ما يقرّب العمل التّأويليّ من مشاغل الوجود الملغز الّذي تصير فيه العلامات إمكانات تعمل جاهدة على اختزال جوهره وقول مصدره في لبوس لغويّ يقرّب ولا يجزم، يثير ولا يحسم، لأنّ اختزال الوجود في اللّغة إمكان مآليّ قد يفيض فيه الأصل على الآلة.

د- استراتيجيا التّوحيد / الأصل والتّابع

يعتبر مبدأ التّوحيد من الأسس الأنطولوجيّة البانية كسموس الاعتقاد الإسلاميّ، لذلك أشارت كلّ الدّلائل في النصّ القرآنيّ، صراحة وبيانا تنصيصا وتوكيدا، إلى مركزيّة هذا المبدإ دونه لا يتسمّى الفرد المسلم ولا تتمحّض صفة إيمانه ومبدأ التّوحيد قائم في الثّقافة الإسلاميّة وموجود في الثّقافات الكتابيّة عامّة (اليهوديّة والنّصرانيّة)، على التّجريد المطلق، فبعد أن كان الله صفة حالّة في الأجسام، صار معنى مقدّرا في الأفهام جرّده الحرف وحمله الوصف.

وهذا التّحوّل الّذي أحدثته تشريعات الأديان الكتابيّة الّتي تدّعي متح أصول معناها من السّماء، سرت آثاره في جلّ التّواليف الفكريّة والمواريث التّفسيريّة الّتي نجمت عن نظر العلماء، رجال الدين ونظار كلام، في المتون المقدّسة الّتي قامت عليها مبادئ تلك الأديان معادا ومآلا، تشريعا وتنظيما.

ولّما كان جامع البيان تفسيرا على متن مقدّس هو القرآن، كانت استراتيجيا التّوحيد، أصلا بانيا الثّقافة الإسلاميّة، قيمة مؤثّرة في نظام الحجاج الّذي يهتدي بتعاليمه الطّبريّ فيصرّف أشكاله ويجري وجوهه، لذلك فإنّ مركزيّة مبدإ التّوحيد تدفعنا إلى استجلاء مظاهره وبيان وظائفه والوقوف على طرائق تصريفه في تفسير الطّبريّ عامّة وفي مدوّنة النّصوص المختبرة خاصّة، حتّى يتسنّى لنا الوقوف على آثار ذاك المبدإ في نظم الحجاج وأنواع البراهين الّتي يخرج بها الطّبريّ على خصومه يحذّرهم بها، فيقيم الحدّ ويبني الصدّ أو يعرضها على جمهوره المسلم المؤمن يقوّي بها اعتقاده ويضاعف اطمئنانه، حتّى يسلم من كل شرّ ويتجنّب كل بليّة.

• أشكال استراتيجيا التّوحيد ومظاهرها

إنّ لاستراتيجيا التّوحيد في تفسير الطّبريّ عامّة وفي مدوّنةالنّصوص المختبرة خاصّة، أشكالا متباينة ومظاهر متعدّد أجلاها وأبينها

1- توحيد العقيدة / "قل هو الله أحد"

تتقوّم العقيدة الإسلامية بثلاثة صفوف من التّوحيد: توحيد الألوهيّة وتوحيد الرّبوبيّة وتوحيد الصّفات وهذه الصّنوف الثّلاثة من أصناف التّوحيد، ليست مقصورة على الثّقافة الإسلاميّة دون غيرها من الثّقافات، بل نجد أصولها في العقائد الكتابيّة عامّة، نظرا إلى اشتراك مبادئها وتداخل وظائفها وتوحّد مصدرها.

فالتّوحيد ينتج عنه، أن يكون الكلام المصنوع على النّصوص المقدّسة تثبيتا لذاك المبدإ وترشيحا له تكافؤا وتناظما، حتّى يثبت مبدأ بيانيّة المفسّر للمفسّر وحتّى يحافظ العمل التّأويليّ على سلامة الأصل واستقامة النّبع وتكون كلّ التّصوّرات الّتي يشتقّها المفسّر، عائدة في جملتها إلى الأصل الأنطولوجيّ الأوّل (اللّه الواحد الأحد)، منماة إلى ترجمان ذاك الأصل وكلامه الذي لا يأتيه الباطل ولا تشقّ سديمه الطّعون (القرآن)، فينتج عن استواء قاعدة الاعتقاد الّتي تعدّ

مركز الأصول ومناط التّفريعات يعود إليها المفسّر ويستحضرها برهانا على زعمه وحجّة على قوله وشاهدا على أوله، لذلك تكون كلّ الواحديّات المتفرّعة عن الواحديّة الأصليّة صدى لها وهامشا عليها، تردّد تعاليمها وتلهج بمقتضياتها.

2- واحديّة التّفسير/القول المسيّج

ينجرّ عن واحديّة الاعتقاد وأصوله البانية له (توحيد الألوهيّة / توحيد الرّبوبيّة /توحيد الصّفات) في مجرى التّفسيرالأثري الّذي إليه ينتمي ابن جرير الطّبريّ واحديّة القول في سور القرآن وآيه، وهو ما يفضي إلى أن يغدو القول في كلام الله صورة ينبني فيها التّخريج على قواعد الأصل الاعتقاديّ الأوّل الّذي يشرّع إلى جعل مبدإ التّوحيد سمة مائزة كلّ سلوك قويم أورأي حكيم، تردّ إليه كلّ الجوازات الوجوديّة والتّصوريّة التي لا تكون إلاّ إذا حصّن المؤوّل خطابه بتلك التّعاليم وسيّج مقاله بتلك الحدود، حتّى لا يضيع النّبع ولا يشذّ الفرع عن الأصل. وواحديّة التّفسير قولا فصلا ومنتهى عدلا، يخطّه الطّبريّ بيانا لأنموذج وثبتا لسند، يبوح بجهته ظاهر الخطاب ومقتضى الكلام، يقيم قواعد أركانه ويدعم سواري بنيانه ارتكازا وعضدا، توثيقا وشدّا، فينتج عن ذلك أسر الجمهور بمبادئ تعدّ من ثوابت الاعتقاد، يعيّر بها الإيمان ويقوّم النّظر ووفقا لها إمّا أن يضمن المآل سكينة وفوزا أوآن تتدعّم صورته نذرا وإنكارا. فهذا المسار الّذي تسلكه الحجج يضمن للخطاب نجاعة فعله و قوّة أثره ترسيخا لعقيدة وإقامة لمبدإ.

فتتعاضد بذلك الأنظار مع الأعمال تعاضدا يزكّي السّند ويرشّح الأصل ويلفّهما في إهاب من القداسة يحرّم خدشها ويمنع ذكرها بغير ما آلت إليه الأنظارالصّائبة وزكّته التّعاليم الصّحيحة.

3- واحديّة الرّؤية والنّظر

إنّ مآل واحديّة الاعتقاد وواحديّة التّفسير هو واحديّة الرّؤية إلى عالم النصّ القرآنيّ وعالم المسلم الوجوديّ الّذي يصير النصّ فيه

علامة على وحدانيّة الصّانع وبرهانا على جبروته، ذاتا يحدث عنها كلّ أمروينجم كلّ عمل وهذا المبدأ الّذي تصير فيه الرّؤية صورة لأصل التّوحيد، يبنين المعتقد مثالا ومآلا ويجعله رهن توفّر ذاك المبدإ، دليل على نجاعة الإيمان القاضي بميلاد أجناس من السّلوك وأنواع من التّصوّرات تلغي كلّ إمكان وتنفي كلّ سلطان حتّى يخلص انتسابها ويزكو مستجابها من لدن العليّ المرشّح والصفيّ المرسّخ فيتحوّل الطّبريّ، بمفعول ذلك كلّه - بوصفه لسان حال جماعة أقامت لنفسها الجلالة وأنمت إلى ذاتها المكانة وأصبغت على وجودها القداسة- ، إلى مبلّغ ينقل معاني النصّ نقلا يزكّي الأثر الطيّب ويقيم الدّليل على وثاقة التّخريج ونجاعة التّقدير وبركة التّوفير، حتّى يغدو حجّة وسلطانا على أقواله المجراة وأفكاره المعطاة ونكته المصطفاة، لأنّه آمن وزكّى، زوّد ووفّى جمهوره من المؤمنين وأتباعه من المسلمين، جواهر تخريجه وفواصل تقويمه في القرآن أصلا من أصول الاعتقاد، أمرت بنزوله توسيطا، ذات أفردت نفسها وزكّت أصلها ووحّدت صفاتها، هي ذات الربّ الصّمد، "الله الأحد"، منه تنبع التّعاليم وبأمره تحدث المحدثات، يمنحها الفعل ويعلّق بها الإسم، حتّى يكون حراكها ويحدث نفاقها، علامات بين النّاس تهديهم وأمارات بين الخلق تغريهم يؤمنون بها ويعتقدون فيها.

وبذلك يصير مبدأ التّوحيد العقديّ الّذي ينجم عنه فرعان توحيديّان: توحيد المآل التّفسيريّ وتوحيد التّقدير النّظريّ، حاكما كلّ مشتقّ من الأعمال تجرى أو من الأنظار تطلق وتبثّ بين الحملة والرافضين تدعم ثوابت الأوّلين يقوى اعتقادهم ويضاعف تيقّنهم وتجبر الآخرين يعدلون عن مزاعمهم ويحشرون في دائرة الحقّ/الأحد، انتماء ونصرة. وبذلك تغدو سلطة التّوحيد ومالها من وجوه ومظاهر، نواة منها تحدث الفروع وإليها تؤول المقاصد، حتّى لكأنّها هادية كلّ تخريج ومرجع كلّ تقدير ومصدر كلّ تأويل.

وهو ما يعني أنّ مؤسّسة الاعتقاد تستنّ أنظارها وتنحت مبادئ تأمّلها في الكون كما تشتقّ مراجعها الرمزيّة من مبدإ التّوحيد لا من

فكرة التّعديد، حتّى لا تذهب ريح الإيمان ولا يعدم مقصد الإذعان، إذ إنّ تعداد الإمكانات وتفريع المآلات يعصف بالوحدة ويجعل محيط الكون المأسلم متّسعا تغمره الغوغاء ويكثر في فضائه اللّغو.

ولمّا كانت الحال على ماهي عليه من الوثاقة في التّوحيد مبدأ، كان خطاب الطّبريّ الواصف الّذي ينهي به أقواله في كلام الله رادّا به على المخالفين من أهل الرّأي والنّظر، مبنيّا على البيان، مقاما على الإخبار الجازم والبتّ القاطع توكيديّا وتأكيديّا، أنّ القول قوله والرّأي رأيه والتّخريج تخريجه، لا إمكان ولا جواز ينتصر، لتوثيق ذلك، بسياسات قوليّة تختلف وتتعدّد وباستراتيجيّات حجاجيّة تتباين وتتكثّر ويزاوج في بسطها البرهان العقليّ الدّليل النقليّ والأسّ المنطقيّ حتّى تكون للخطاب نجاعة وفي الكلام براعة شحذت كلّ الآلات ووظّفت كلّ الجوازات آملة أسر كيان الجمهور وكسب مودّته، إذ يغدو الخطاب الجاري عليه برهان الطّبريّ والمنقاد به حجاجه، خطابا قائما على وعي خير بمقتضاه صاحبه شروط تجويز المقاصد وترسيخ العقائد في فضاء تداوليّ متحوّل من نظام اعتقادي إلى نظام اعتقادي آخر يجاهد فاعلوه لترسيخه وإثبات مبادئه حتى يستتبّ له الأمر ويجوزله التّشريع بسند أنظارهم ويدعم أقوالهم ويكثّر رجالهم ويضاعف جمهرتهم.

ولعلّ هذه النّتائج الّتي جوّزتها حتميّة التّاريخ الإسلاميّ في المراحل التّالية زمن الدّعوة، إذ كانت في الأصل أماني غدت تحقيقات قام عليها سلطان الخلافة الإسلاميّة، الّتي جسّمت الخلفيّة التّوحيديّة الأصليّة (التّوحيد الاعتقاديّ) في رموز قائمة هي الأخرى على الوحدة/التفرّد، لذلك أعدم الخليفة الثّالث عثمان كلّ رواية للقرآن نسبت إلى صحابيّ جليل او صفيّ خليل واعلن قيام المصحف/الكتاب مرجعا يحتكم إليه وأحرق كلّ نظير ونفى كل شبيه، حتّى لا يختلّ نظام الاعتقاد وتكون الدّولة وحاكمها، ظلّين من ظلال الله الوارفة على أرضه، سلطانهما من سلطانه وجبروتهما من جبروته.

وقد تبسّط في بيان هذه النّكتة، علماء ونظّار، اهتدوا بمفعول ما جرّدوا من دقيق النّظر ولطيف البصر، إلى أنّ التّصوّرات الّتي أقامها حملة الرّاية الإسلاميّة من وجهاء القوم خلفاء وأتباعا، إنّما هي وثيقة الارتباط بمقولة الإجماع الموحّد تزكية ونصرة، حتّى يمنع الخروج عن التّعاليم السلطانيّة والأوامر الخليفيّة، لأنّ الخروج عنها كبيرة يكبر إثمها وتتعدّد محنها وهذا ما يقوم شاهدا على أنّ الاستراتيجيّات الحجاجيّة الّتي تهدي نظام الخطاب وتقود مسار البرهنة فيه، استراتيجيّات لها أصول بعيدة الغور وخلفيات عميقة الدواخل ترتدّ إلى أصل العقل المدبّر والصّانع الأوّل أوكل لذاته التّوحيد، حتّى يعلو وينتصر، رمزا وتجريدا لا حقيقة وتحصيلا يكمّم ويقدرّ، يعاين ويحدّ.

لذلك كان التّجانس حاصلا بين أصل الاعتقاد المبنيّ على مبدإ التّوحيد والمشتقّات التفسيريّة الّتي انحصرت وظيفتها في ترديد صدى ذاك الأصل الأوّل نافية كلّ إمكان معدمة كلّ رؤية، حقيقة واحدة وقولا واحدا عيار كلّ العقائد وبرهان كلّ الحقائق معادا ومآلا، ظاهرا وباطنا.

4- واحديّة المعنى / العلامة ومرجعها

تقضي الواحديّات السّابقة تجريديّا بواحديّة المعنى بماهو مطلب الإنسان مذ وجد يتعقّل مظهره وينشد موصله.

والمعنى في مقام بحثنا المخصوص تنهض بتجسيمه تداوليّا كتب تفسير القرآن من جهة كونها إمكانات تأويليّة وجوازات تفسيريّة للحقيقة الأصل كما خطّها راسمها في اللّوح المحفوظ تدوينا جوهرانيّا وتأصيلا لدنيّا وهذا الأمر ينتج عنه كون القرآن يمثّل المعنى الأصليّ صيغت جوازاته وركّبت مقاصده أبعاضا أو كلولا حسب عقائد المعتبرين المذهبيّة، تركيبا لغويّا يحاكي سنن النّاطقين ويساوق أصول التّخاطب عندهم قواعد وجوازات، وكون التّفسير معنى من معاني القرآن الّتي لا يعلم تمامها ولا يدرك كمالها إلا خاطّها ومنشئها

يصونها إلى زمن لا يعلم ولا يقدّرحكمة لا يعرفها عارف ولا يدركها واصف وهو ما جعل دائرة التّأويل ومحيط الفهم مشروطين باعتبار القرآن علامة مرجعها النصّ المفسّر يحيل إلى جهات تداولها في المجال الإسلاميّ الّذي حكمه التعدّد المذهبيّ والتّباين التّقديريّ، ممّا عدّد مراجع النصّ وكثّر معناه. ولكنّ اللافت في كلّ ذلك أنّ تعدّد المعنى الّذي ينجرّ عن تأويل المؤوّلين النصّ القرآنيّ يقضي ضمنا، بإقامة وحدته الّتي يأسرها مرجع الاعتقاد في الواحد الأحد الّذي ستجمع قدراته من كثرة علاماته، محدثات وصنائع تقوّم جبروته وتبني ملكوته اعتبارا بسلطانه الّذي يغدو في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، ضامنا طاعة الجمهور، سلّم فأسلم انصاع فأطاع وقبل مبدأ اعتقاديًا يردّ كلّ شيء إلى إله عليم، خبير وربّ حاكم، قدير هو مصدر المعنى في أصليّته ومنتهى الحقيقة في واحديّتها يختزل كلّ المراجع وترتدّ إلى دائرة جذبه كلّ المشيرات.

وهذا الأمر يعمّق سلطان التّوحيد العقديّ على كلّ صنوف التّوحيد المشتقّة الّتي يغري ظاهرها بكونها تعديدا لمعنى النصّ وتكثيرا لمراجع الإحالة فيه، ويخبر باطنها بكونها صوغا لإمكان تأوليّ لا يعدّد بقدر ما يوحّد ولا يفرّع بقدر ما يجمّع حتّى يترك النّبع صافيا والأصل خافيا، لذلك جاء خطاب الطّبريّ التّفسيريّ مشغولا بالجزم، مأخوذا بالفصل والقطع، فتؤكّد أقواله نهايات لاتقبل الإمكان ولا تتحمّل الجواز، لأنّها ادّعت مكاشفة الأصل وكلّتها على بيانه سلطة الأمر والنّهي تزكية وتحمّلا، تيقّن المؤمنين يقتنعون ويرشّحون وتعطّل المرتابين ينزعون شكّهم ويودّعون وهمهم، كي يعتبروا بما زكّته التّعاليم من معنى ادّعت أصليّته وقدّرت شرفه طريقا للنّجاة ومسلكا للفوز باطمئنان النّفس وسعادة المآل.

إنّ الطقس التّقديسيّ الّذي يقيم معالمه خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، يهيّئ للجمهور أرضيّة الطّاعة والائتمار بما يلقى على عقله وما يبسط على قلبه لا يجادله لصفته الحرام فيقبله على علاّته، لا ردّ ولا طعن.

وهذا الأمر في حدّ ذاته مظهر من مظاهر قوّة الحجّة الّتي تستمدّ فعلها وتمنح سلطانها من صفتها القدسيّة الّتي يجري عليها التّوكيد ويدور عليها التأييد بكلّ الوسائط المقالية والمقامية حتّى يبلغ أمل مجريها وتدرك مراميه الدّائرة على إقناع الجمهور بأنّ المعنى واحد كما الله واحد وأنّ لا حقيقة خارج جواز النصّ الظّاهر، حفاظا على النّبع الأصليّ والأزل الكليّ كما بلّغه المبلّغون وأدّاه الحملة المؤتمنون، مجدوا السّلف فعدّوه مرجع العلامة في حركة الفهم وفي نظام الأول، لأنّه قرب من الأصل، لذلك كلّما بعد الزّمان، ضاعت الحقيقة وتاه المعنى لا يحصّنه إلاّ عود إلى النّبع يصان وأوب إلى الأصل يؤمّن، حتّى يبقى التّوحيد قائما، عقيدة يدان بها ومعنى يستدلّ عليه.

٥- استراتيجيا التّعويض / القداسة المشتقّة

إنّ مدار الحجاج، نظريّا، على بناء واقع جديد ينحت معالمه المحاجّ مقاما ومقالا يدعو الجمهور كي يؤمن به ويعمل بمبادئه. وهذا الأمر جعل ابن جرير وهو يبني أصول خطابه القائم على مراجعة كلّ الجوازات التّأويليّة الّتي لهج بها غيره وحفظت أصداء منها ذاكرة التّداول الإسلاميّ، يضفي على خطابه ضربا من القداسة يشتقّها من الأوائل طابت ريحهم وزكت نفوسهم، ليجعلهم على مقاله شاهدين ولمزاعمه ساندين، ممّا يقضي بسدّ منافذ الكلام على غيره، لأنّه يعتقد الاعتقاد كلّه في واحديّة الأصل (الله) وواحديّة المحدثات تزكّي تلك الصّفة وتثبّت ذاك النّعت، فيحدث من جرّاء هذا الاعتقاد، نوع من التّعويض المفترض تتبادل فيه المواقع بين مصادر التّشريع (النبيّ- الأتباع) وبين من رشّحتهم المؤسسة الدّينيّة الأرثودكسيّة بوصفها قائمة على تداول المعنى الدّيني شروطا وجوازات.

وهذه المعاوضة بين المواقع والمنازل، تزوّد الحجج المعروضة في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ بقوّة قدسيّة زكّاها الجمهور وبنوع من الإمرة الرّمزيّة قبل سلطانها المؤمن/المسلم وانصاع لأفعالها الجاحد/الرّافض، تؤدّي أثرا مزدوجا وتوجّه الخطاب جهة مثنّاة المسالك اقتناعا وحملا

عليه، فينتج عن ذلك نوع من الوثاقة في الخطاب المرسل وضرب من النّجاعة في المقال المبسوط، نهاية جازمة تعلّق بالنصّ القرآنيّ فتسيّج معناه وتضبط جهاته حتّى لا يضيع التّوحيد ولا يحدث التّعديد، فتكون القداسة المشتقّة داخلة ضمن الدّائرة الاستراتيجيّة الموسّعة الّتي ينوي الطّبريّ إقامة أركانها يحاجج بها غيره لأنّها معدولة عن نقطة جذب مركزيّ أصلها الله وفرعها الحملة والأوصياء، ينخرط في حومتهم الطّبريّ انخراط ترشيح، حتّى يضمن لخطابه النّفاق ولمقاله الفعل ولمقاصده التأويليّة الجزم والقطع، فيصنع لذاته مركزيّة رشحها من الأصل ونبعها من الأزل كي لا يحصل جدال ولا ينبلج مقال يعدّد الحقّ/الأزل والمعنى/الأدلّ يطلبه كلّ مفسّر وينشغل به كلّ مؤوّل يدّعي امتلاكه ويقدّر الاختصاص به قطعة من كيانه وخلّة من خلاله وهو ما جعل مسار الطّبريّ الحجاجيّ، مصطبغا بأصباغ تلك الخلفيّات وإيمان الفرد المسلم رهن درجة التّصديق كما أشار بها عليه الصفيّ/المبلّغ حدّد معنى النصّ وبنين إمكانات الفسر وفق أنظاره الإيديولوجيّة ونوازعه المذهبيّة تجيز اعتبارا وتنفي آخر، إذ تسند لنفسها الإمرة وتشرّع لذاتها الحوزة.

وهذا الأمر يقضي ضرورة أن يكون المعنى اللّدنيّ كما خطّه الخاطّ الأوّل لا يدرك إلاّ داخل إلهامات الحفظة والتّقاة من أهل التّزكية وذوي السّلطان.

وما تعدّد المذاهب التّفسيريّة سوى دليل على تمكّن هذا الزّعم الّذي جاهد خطاب الطّبريّ، كي يقيم برهانه وينحت حجيّته ويجعله لدى الجمهور، مقنعا وفي عرف الأوصياء من أصحاب السّلطان والشّوكة، مغريا يتّبع ويعتنق، شاهدا على واحديّة المعنى وأمارة على فردانيّة الحقيقة.

مسرد المصادر والمراجع

أ/ المصادر:

(*) مدوّنة الجاحظ:

- النصّ الأوّل: **فصل ما بين العداوة والحسد**، الرّسائل، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، د.ت، (كتاب فصل ما بين العداوة والحسد)، ج1 ص ص، 336- 367.

- النصّ الثّاني: **الرّغبة والرّهبة أصلا كلّ تدبير**، نفسه، (رسالة المعاد والمعاش)، ج1 ص ص، 102- 105.

- النصّ الثّالث: **تعلّم الشكّ في المشكوك فيه تعلّما**، الحيوان، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، بمصر، ط2 ، د.ت، ج6، ص ص، 32- 63

- النصّ الرّابع: **في البلاغة**، البيان والتّبيين، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بيروت، دار الجيل، ج1، ص ص 84-87.

(*) مدوّنة الطّبريّ:

- النصّ الأوّل: **خطبة تفسير جامع البيان**، جامع البيان في تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة، 1999، ج1 ،ص ص 25-27.

- النصّ الثّاني: **القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب**، نفسه، ص ص، 74- 75

- النصّ الثّالث: **القول في تأويل الاستعاذة**، نفسه، ص ص، 76- 77.

ب/ المراجع:

1/ باللّســـان العربــيّ:

- أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، عمل جماعيّ لأعضاء فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف، حمّادي صمّود، منشورات المطبعة الرّسميّة للجمهوريّة التّونسيّة، تونس 1999.

- حمّو (الهادي)، مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النّهضة، د.ت.

- صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة: جامعة منّوبة، منشورات كليّة الآداب بمنوبة، 2001.

- عبد الرّحمان (طه)، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، المركز الثّقافي العربيّ، ط1/1998.

2/ باللّســـان الأعجميّ:

-Adam (Jean- Michel), 1999, **Linguistique textuelle. Des genres**

-Amossy (Ruth) & Herschberg pierrot (Anne), 1997, **Stéréotype et clichés, langue, discours, société**, Paris Nathan.

-Amossy (Ruth), 1991, **Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype**, Paris, Nathan.

-Angenot (Marc), 1980, **La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes**, Paris, Payot.

-Anscombre (Jean-Claude) éd ; 1995. **Théorie des topoï**, paris, kimé.

-Aristote, 1989, **Rhétorique des passions**, poste face de M. Meyer, Paris, Rivages poche.

-Benveniste (Emile), 1966, **Problèmes de linguistique générale 1**, Paris Gallimard.

-Bourdieu (pierre), 1991, «**de champ littéraire**», Actes de la recherche en sciences sociales, 89 septembre.

-Copi (Irving M.) et Burgess - Jakson (keith) 1992, **Informal logic**, NJ, Prentice Hall.

de discours aux textes, Paris, Nathan, « Fac linguistique ».

-Declerq (Gilles), 1992, **L'Art d'argumenter. Structures rhétoriques**

-Ducrot (Oswaldl), 1980, **Les Mots du discours**, Paris, Minuit. Ducrot (Oswald), 1984, **Le Dire et le dit**, Paris, Minuit.

et littéraires. Paris, Ed. Universitaires.

-Fontanier (Pierre), 1977, **Les Figures du discours**, introd. G.Genette, Paris, Flammarion.

-Genette (Gérad), 1972, **Figures III,** Paris Le seuil.

-Grice (H.P), 1979, « **Logique et conversation** », Communication 30, 31-56. Kerbrat - Orecchioni (Catherine), 1990, **L'implicite**, Paris, Colin.

-Grize (Jean-Blaise) 1990, **logique et langage**, Paris, Ophrys.

-Herschberg Pierrot (Anne), 1979, « **Cliches, stéréotypes, dans le discours de lieuvain** », Littérature, 36.

-Lamy (Bernand), 1998, **La Rhétorique ou L'art de parler**, ed. Critique B.Timmermans, préface M. Meyer, Paris, PUF.

-Maingueneau (Dominique), 1990, **Pragonatique pour le discours littéraire**, Paris, Bordas.

-Maniguencau (Dominique), 1993, **Le contexte de l'œuvre littéraire, Enonciation, écrivain, Société**, paris, Dunod.

-Mathieu- Castellani (Gisle), 2000, **La Rhétorique des passions**, Paris, PUF Plantin (Christian), 1998 b, «**Les raisons des émotions** », **Forms of Argumentative Discours / Per un'analisilinguisticos de l'argomentare**, in M. Bondid ; Bologne, CLUEB.

-Molinié (Georges), 1992, « Lieux », **Dictionnaire de rhétorique**, Paris, le livre de poche.

-Perelman (Chaim) et Olbrechts - Tyteca (Olga), 1970, 1er éd. 1958, **Traite de l'argumentation. La nouvelle rhétorique**, édition de l'université de Bruxelles.

-Perelman (Chaim), 1977, L'Empire rhétoriques. Rhétorique et argumentation, Paris, Vrin.

-Plantin (Christian éd) ; 1993. Lieux communs, topoi stéréotype, clichés, Paris, Kimé.

-Plantin (Christian), 1995, « L'argument du paralogismes», Hermes 15, Argumentation et Rhétorique 1, pp. 245-269.

-Plantin C; Doury M; Traverso V; 2000, Les Emotions dans les interactions, Presses universitaires de Lyon.

-Sarfati (Georges - Elia), 1997, Eléments D'analyse du discours, Paris Nathan.

-Walton (Douglas), 1992, The place of Emotion in Argument, The Pennsylvania state University Press.

الفهرس

(2) محمد بن جرير الطبري



وقد كان همنا في هذا الكتاب أن نمكن القارئ من كفاءتين كلتاهما ضروري:

• كفاءة البسط النظري الدقيق الدائرة على عرض منوال روث أموسي في الحجاج باعتباره منوالا تأليفيا جمعت فيه بين إرث السلف القديم (أرسطو/ خطابة الرومان...) ومحدث التبع الصالح (بيرلمان/ ديكرو / أوستين/ أريكيوني ...) إضافة إلى ما قدمته من مراجعات ضافية إلى كل الثلمات المعرفية التي تضمنتها الأنظمة النظرية المعروضة والأنساق الفكرية المبسوطة فكان منوالها من هذا المنطلق إجتراحا نظريا فتح المبحث الحجاجي على إنفعالات النفس ودهاليز الروح التي طالما أقصتها المقاربات الشكلية بتعلة الحفاظ على نسب الحجاج المنطقي وإعفائه من تهمة التذييت التي كثيرا ما إعتبرها أصحاب المنزع الشكلي تغييبا للحجاجية التي لا تكون في تقديرهم من هذا المأتى ولا تتيسر من هذا المنطلق.

• كفاءة الإجراء والاختبار الدائرة على مقاربة مدونتين فكريتين: مدونة أدبية كان الجاحظ أنموذجها ومدونة تفسيرية كان الطبري مثالها وقد كانت غايتنا في تنفيذ مبادئ هذه الكفاءة أن نمعن النظر في مختلف مظاهر الفكر العربي الإسلامي جماليا كان أم أصوليا فقهيا إمعان من وعى الوعي كله أن لا سبيل إلى فك مغالق هذا التراث الثري وإنطاق مهجوره وصامته إلا إذا كان الدارس منغرسا في عصره متسلحا بفتوحات زمانه النظرية الأداتية والعملية الاختبارية كما كان همنا منصبا على إستخراج الأنظمة الحجاجية الشكلية والمقاصدية التي كانت تدير سياسات القول وتوجه أستراتيجيات الخطاب.

